ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 126 JULIO - SEPTIEMBRE 1958 VOL. 32

SUMARIO

MARLÉ, R., *La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto* 275
SAGÜÉS, JOSÉ, *Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico.* 297
DE LA PEZA, EDGARDO, *El Corazón en las Epístolas de San Pablo* ... 317
ZALBA, MARCELINO, *La epilepsia desde el punto de vista canónico* ... 345

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Nolasco, R. L., *La excomunión y la pertinencia a la Iglesia.*—Hughes, E. J., *The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of the Christ according to Saint Augustine.*—Sullivan, F. A., *The Christology of Theodore of Mopsuestia.*—Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* 2, 3, 4 Teil.—Ives, *Epître a Séverin sur la charité.*—Richard de Saint Victor, *Les quatre degrés de la violente charité.*—Riedmann, L., *Die Wahrheit über die vier letzen Dinge,* t. IV.—Martín Hernández, P., *Catecismo Romano.* Trad., introd. y notas.—*Memoria del Congreso Mariano de Zaragoza, 1954.*—*Estudios Marianos,* v. XVII.—*Le patronage de Saint Joseph. Actes du Congrès, août, 1955.*—Roschini, G., *La Biblioteca Mariana Pío XII.*—Besutti, G., *Panorama bibliográfico mariano.*—Meseguer, J., *La real junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20). Bosquejo histórico.*—Sánchez Fraile, A., *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano.*—Ellacuría, J., *Reacción española contra las ideas de Miguel Molinos.*—*Introduction à la Bible.* Sous la direction Robert-Feuillet, t. I *Ancien Testament.*—Garcia ab Orbiso, Th., *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento:* I *Evangelia.*—Enciso, J., Obp., *Por los senderos de la Biblia,* t. II: *Jesucristo.*—Calmel, Th., *Siguiendo el Evangelio.* — Enciso, E., *Bendita entre todas.*—Chaix-Ruy, J., *Saint Augustin-Temps et Histoire.*—Rahner, H., *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.*—Calveras, J., *S. Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización.*—Correia-Alfonso, J., *Even unto the Indies: Ignatius of Loyola and the indian missions.* — Domingues de Sousa Costa, A., *Doutrina penitencial do canonista João de Deus.*—Jullien, A., *Cultura cristiana nella luce di Roma.*—Montserrat, V., *La forma canónica del matrimonio y los matrimonios civiles de España republicana.*—Guindon, R., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas.*—Tomás de Aquino, Santo, *Suma teológica,* tt. IV y VIII.—Muñoz Hidalgo, F., *No es bueno que el hombre esté solo.*—Schnürer, G., *La Iglesia y la Civilización occidental en la Edad Media.*—König, F., *Religionswissenschafliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe.*—Mouroux, J., *Sentido cristiano del hombre.*—Hernández, J., *El libro de las Misiones.*—Civardi, L., *Apóstoles en el propio ambiente.*—Ayala, A. *Recuerdos y criterios de un ochentón.*—P. de Mondreganes, «*Alvernia*».—Zaffonato, J., *Mente y corazón.*—Cappe, J., *Virtudes y defectos de los niños.*—Ordóñez, J., *La tartamudez.*—Sánchez Gil, *Jóvenes sobre el abismo.*—Lekeux, M., *La pequeña Sor Celina.*—*Lee la Biblia.*—Meseguer, P., *El secreto de los sueños.*—Welty, E., *Catecismo Social,* t. II.—Jiménez, J., *Instrumentos en manos de Dios.*—Treviño, J. G., *Si quiero puedo ser santo.*—Campos, J., *El P. Sagredo Misionero.*—*Enquiridion de las indulgencias.*—Serra, E., *Misal romano.*—Raymond, M., *Tres Monges Rebeldes. La Familia que alcanzó a Cristo. Dios, una Mujer y el Camino.*—Kronenburg, J., *V. P. Pedro Donders.*—Salvaneschi, N., *El asesinato de Dios.*—T'ien Chwen Min, *25 años en la China trágica* 355

CRONICA

Instituto del Sagrado Corazón.—XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas.—Misceláneas en homenajes a personas ilustres.—Necrología.—Teilhard de Chardin 394

LIBROS RECIBIDOS 397

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

La teología protestante alemana contemporánea. Vista de conjunto

El presente artículo no pretende hacer una exposición completa de todo el movimiento de la teología protestante alemana desde la primera guerra mundial. A poco que uno conozca la diversidad de opiniones formuladas, la multitud de los problemas debatidos en el seno del Protestantismo alemán, se percata de que tal exposición no podrá menos de ser muy esquemática; más aún, que habrá siempre algo de arbitrario en la elección de tal o cual nombre, en la importancia que se conceda a tal o cual obra, a esta o a aquella escuela... ¿No sucede lo mismo con cualquier obra de historia, principalmente si versa sobre un pasado reciente? Sin embargo, no parece esto razón suficiente para no intentar orientarse un poco en medio de ideas y trabajos que no dejan de plantearnos diversos problemas o de influenciarnos.

* * *

El período que ha seguido a la primera guerra mundial puede considerarse sin disputa como un período de renacimiento en la teología protestante alemana. Esta renovación se manifiesta en diversos terrenos y en obras bastante diferentes.

La más importante de estas manifestaciones y la que había de ejercer inmediatamente el mayor influjo sobre la vida de las iglesias, es sin duda el movimiento llamado de la «teología dialéctica». La teología del siglo XIX y de principios del XX, profundamente afectada por el idealismo filosófico, había reducido, en diversos grados, la realidad cristiana a un fenómeno particular de la psicología o de la historia. El nombre de Schleiermacher domina toda esta época. El movimiento de la «teología dialéctica» representa una reacción sumamente vigorosa frente a esa teología «liberal» de la cual uno podría a veces preguntarse si contenía aún algo de fe verdadera. Mientras la teología liberal había querido hacer en cierto modo del hombre la

medida de toda realidad religiosa, la teología dialéctica, por el contrario, trataba de subrayar la trascendencia de la Palabra divina atestiguada en la Biblia y a cuyo juicio debe siempre atenerse el hombre tanto en su quehacer teológico como en cualquiera de sus actividades. El punto de arranque de esta teología y lo que constituye su norma no es ya la experiencia religiosa, sino la convicción sostenida de lo que Kierkegaard llamaba la «diferencia cualitativa infinita» del tiempo y de la eternidad, de lo humano y de lo divino. Esta diferencia es de tal índole que jamás podrá haber camino que lleve del hombre a Dios, sino sólo de Dios al hombre, de un Dios que nunca se revela sino como Dios, es decir, como el Incognoscible, y del que la fe nos permite solamente reconocer el inaccesible misterio. Karl Barth será el gran profeta de esta reacción de fe, y su comentario de la *Epístola a los Romanos* [1] la primera gran obra de este movimiento que no ha cesado de ejercer su influjo sobre el pensamiento y la vida religiosa del protestantismo contemporáneo.

Al lado de este despertar en el terreno de la teología sistemática se observa que en el dominio de la historia de las religiones va tomando cuerpo otro movimiento de renovación que no ha dejado tampoco de producir sus frutos. Su primera y quizá más célebre manifestación está representada por el libro de R. Otto sobre *Lo Sagrado* (1917) [2]. Frente a las tendencias inmanentistas que caracterizaron toda la investigación y especulación de las generaciones anteriores, R. Otto se ocupa en separar el contenido *sui generis* del fenómeno religioso que es, según él, en su misma esencia, de orden irracional (que llama lo numinoso). Lo «Sagrado» que él analiza, aun en el caso de ser percibido por la conciencia, es una realidad objetiva, de suyo irreductible, y que sólo puede revelarse al alma religiosa. Se ve cómo la reacción iniciada por Otto coincide en algún aspecto con la de la teología dialéctica. En una y otra se encuentran al menos la misma denuncia de un racionalismo incapaz de captar aquello que especifica lo divino, en ambas la afirmación decidida de la trascendencia de las realidades religiosas con respecto a las posibilidades de la conciencia, a las cuales durante largo tiempo se había tratado de reducirlas.

No menos importante que el renacimiento de la teología sistemática y el de la historia de las religiones, y quizá más duradero en sus efectos, debía ser, en la misma época, el renacer de la exégesis del Nuevo Testamento con el llamado método de la historia de las formas *(Formgeschichte)*. Empleado a la vez por varios exegetas que no se habían puesto previamente de acuerdo (K. L. Schmidt, M. Dibe-

---

[1] *Der Römerbrief,* München, 1919, completamente refundido en la 2.ª edición de 1921.

[2] *Das Heilige,* Breslau, 1917.

lius, R. Bultmann) [3], el nuevo método pretendía ir más allá del análisis minucioso de los documentos neo-testamentarios. (Estos documentos habían sido considerados frecuentemente hasta entonces como la última realidad que había que fijar e interpretar). Se trataba de llegar hasta la historia de las diversas tradiciones incorporadas a esos documentos. Esta historia era la única capaz de dar una interpretación exacta de ellos. «La consigna que impera en esta historia de las formas, nos dice K. L. Schmidt, es la de dar con la tradición oral que se ha fijado literariamente en los evangelios» [4]. Impulsado por el anhelo de una investigación cada vez más exigente, «resultado de un esfuerzo de absoluta sinceridad científica» [5], el método de la historia de las formas llevaba, en efecto, al investigador a ver ante sí algo más que un documento más o menos inerte, susceptible de someterse a sus categorías y cuyas respuestas estaban prefiguradas en las preguntas que se le dirigían. Le ponía ante una realidad viva, que hablaba, ante un sujeto, un interlocutor capaz de interpelarle, de juzgarle, de dirigirle a él con autoridad, quizás con la misma autoridad de Dios. Se concibe fácilmente que se establecieran rápidamente relaciones entre el movimiento de la teología dialéctica y este nuevo método de exégesis. Ya en 1927 R. Bultmann analizaba, en una notable conferencia [6], la naturaleza de esas relaciones profundas. Se encontraban en la atmósfera los elementos que permitían al hombre tener la conciencia de alcanzar en diferentes dominios una misma realidad, realidad que se escapa en el momento mismo de su manifestación, y de cuyo largo olvido en las disciplinas del espíritu el hombre se moría.

En fin, después de haber pretendido disolver en mayor o menor grado los escritos del Nuevo Testamento y el mismo Cristianismo en las diferentes corrientes religiosas o filosóficas del mundo de entonces, la exégesis volvía a descubrir, en otro plano, la firmeza y la cautivadora originalidad de una tradición bíblica cuyo cumplimiento quiere ser antes que nada y esencialmente el Nuevo Testamento. No obstante la diversidad de sus autores, el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* dirigido por G. Kittel es ciertamente el testigo más importante de esta intuición fundamental.

Al destacar la singularidad irreductible de la Sagrada Escritura,

---

[3] K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín, 1919; M. DIBELIUS, *Formgeschichte der Evangeliums*, Tübingen, 1919; R. BULTMANN, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921.

[4] Artículo *Formgeschichte* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edic., tomo II, columna 638.

[5] A. CULLMANN, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangelique*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1927, p. 579.

[6] *Die Bedeutung der «dialektischen Theologie» für die Neutestamentliche Wissenschaft*, reproducido en *Glauben und Verstehen*, I, p. 114 sg.

era posible reconocer más fácilmente en ella aquella revelación, fuera de la cual el hombre sabía ahora que no encontraría lo divino, mientras que el contenido mismo de la Escritura, su carácter profético y kerigmático, por el cuño asombrosamente existencial del pensamiento semítico, respondía admirablemente a la manera como se estimaba ahora que debía interpretarse.

* * *

La última guerra mundial puede decirse que señala un nuevo rumbo en el movimiento de la teología protestante alemana. Sería sin duda inexacto hablar de una ruptura entre el período que precede y el que sigue a la guerra. Tales rupturas apenas se dan en la historia. Las nuevas orientaciones del pensamiento de que nos vamos a ocupar ahora, las direcciones nuevas en la investigación, no carecen de puntos de apoyo en los años que acabamos de recorrer y, mirando hacia atrás, las podemos encontrar ya más o menos esbozadas en ellas. Lo que en todo caso es innegable es que no se hallan en la escena los mismos protagonistas y que las discusiones mayores giran en torno a problemas nuevos. Un teólogo como Karl Barth, por ejemplo, cuya obra monumental continúa a un ritmo que está lejos de disminuir, sigue indudablemente alimentando el pensamiento y la vida espiritual de una parte importante de teólogos, pastores y fieles de las iglesias protestantes, pero ya no es él quien apasiona a los elementos más activos en la nueva generación o, al menos, a los que despiertan más comentarios. Es verdad que todavía en 1947, en la Conferencia del Consejo ecuménico de las Iglesias celebrada en Amsterdam, se pudo apreciar la autoridad extraordinaria de que gozaba K. Barth en el mundo protestante. Pero entonces se trataba de las iglesias del mundo entero y de algo distinto de un congreso de teólogos. Esta autoridad, este éxito sería sin duda menos brillante dentro de Alemania solamente y sobre todo en el mundo propiamente teológico de este país.

Aun antes de la guerra 1939-1945, las iglesias protestantes alemanas fueron sometidas a la prueba del nacional-socialismo. Frente al movimiento de los «Cristianos-Alemanes», suscitado por el régimen, surgió una «Iglesia confitente» (*Bekennende Kirche*) dedicida a no abandonar nada de lo que parecía constitutivo de la verdadera fe de la Reforma. Al lado de M. Niemöller, H. Asmussen, D. Bonhoeffer... el mismo K. Barth, primero en Alemania [7] y después desde Suiza, su patria, adonde había tenido que retirarse, iba a desempeñar un papel muy importante en esta resistencia confesional a la ideología pagana del Tercer Reich. Se trataba, en efecto, no sólo de rechazar que el

[7] En particular durante el histórico sínodo de Barmen en 1934.

Estado impusiera sus hombre (como «el obispo del Reich» L. Müller) y sus instituciones a la «Iglesia evangélica de Alemania», sino también de definir y afirmar lo que debía ser «la sustancia misma del testimonio y del orden cristianos contra la irrupción de una creencia extraña que se trataba de imponer a la Iglesia y que ella no podía reconocer como cristiana» [8]. En otras palabras, la situación pedía una reflexión propiamente teológica; exigía al Protestantismo alemán «una nueva y profunda reflexión sobre sí mismo» [9]. El influjo luminoso, en vigor aun hoy día, de los escritos de un D. Bonhoeffer [10], ejecutado a los 39 años por los Nazis, muestra que ese ahondamiento en la prueba no ha cesado de dar sus frutos.

Sin embargo, la comunidad de vida impuesta por la guerra a las diferentes capas de la población, debía ser, más aún que la persecución, la que haría palpar a pastores y teólogos el grado de incredulidad y de paganismo en que había caído Alemania. Era natural que esta experiencia contribuyera a fijar la atención en nuevos problemas. Lo cierto es que cuando un hombre trató de ir al corazón de esa «dificultad de creer» del hombre moderno, para ver lealmente si era posible darle una solución, al punto vió converger sobre sí todas las miradas. Este hombre es Rodolfo Bultmann, que en 1941, en un congreso de la *Sociedad de Teología evangélica,* pronunció una conferencia titulada *Nuevo Testamento y Mitología* [11] en la que definía lo que, a su entender, era el principio de ese divorcio, ampliamente comprobado, entre el mundo de que nos habla una fe cristiana fundada en el Nuevo Testamento, y el mundo en que vive y piensa el hombre de hoy.

Indudablemente, la importancia dada a esta conferencia, sobre la cual se han escrito ya volúmenes [12] y se sigue todavía discutiendo, no depende únicamente de un interés «apologético» que, en rigor, no tenía propiamente en vista. Además de la autoridad ya grande de su autor, particularmente en el terreno exegético, había también de contribuir a animar los debates el escándalo que suponía para muchos la tesis así defendida. Pero este escándalo no habría sido tan grande ni duradero, si la conferencia en cuestión no hubiese tocado dificultades reales y afrontado un problema esencial y urgente.

---

[8] KARL BARTH, *Une voix suisse,* Ginebra, p. 95.

[9] E. WOLF, artículo *Barmen* en *Die Religion in Geschichte...,* 3.ª edición, columna 875.

[10] En particular los escritos de su tiempo de prisión, publicados bajo el título *Widerstand und Ergebung,* München, 1951.

[11] Conferencia reproducida en *Kerygma und Mythos,* publicada por H. W. Bartsch, Hamburgo, 1948.

[12] Aparte los libros y opúsculos, los artículos más importantes forman cinco volúmenes publicados por H. W. Bartsch con el título *Kerygma und Mythos,* Hamburgo, 1948-1955.

Karl Barth, primero en el movimiento teológico de los años 1920-1930 y luego en sus esfuerzos para el despertar de la «Iglesia confitente», había recordado en tono profético la trascendencia y las exigencias incondicionales de la Palabra de Dios. Bultmann, que por su trabajo de exegeta había tenido que chocar con las dificultades de «percibir» esa Palabra, iba a recordar las exigencias de un espíritu humano que no podría verdaderamente «creer» sin igualmente «comprender» en un sentido aun por precisar [13]. La decisión de la fe, que supera toda razón, debe ser, sin embargo, una decisión «inteligente» [14]. En otros términos, Bultmann se hace el defensor de una crítica que en la antigua escuela liberal había sido, con demasiada frecuencia, demoledora de la fe, pero cuya voz, según piensa, es ilegítima y en definitiva imposible ahogar [15].

Ahora bien, quien afronta seriamente el texto del Nuevo Testamento, se ve obligado, según Bultmann, a reconocer un abismo entre el mundo ideológico de sus autores y el nuestro. El mundo en que piensan y se mueven espontáneamente los autores sagrados es un mundo mítico, al cual ya no tienen acceso nuestros espíritus formados por la ciencia. La ciencia y la simple técnica que envuelve nuestra vida cotidiana postulan la existencia de un determinismo; ciencia y técnica suponen que la naturaleza obedece a leyes y que no cualquier cosa puede producir cualquier cosa. Lo contrario sería el reino del caos, del absurdo. Toda acción pensada, rezonable, se apoya en este orden de la naturaleza, es su afirmación implícita. Ahora bien, el universo mítico es precisamente un universo en el cual el orden de la naturaleza se ve continuamente trastornado, un universo entrecruzado sin cesar por fuerzas o influencias extrañas, fuerzas o influencias que aparecen como «sobrenaturales», aunque se manifiestan de hecho dentro del mundo. Tal es, según Bultmann, el carácter, para nosotros inaceptable, de un universo mítico: descansa totalmente en una contradicción; «es mítico el modo de representación en el cual lo que no es del mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como lo humano, lo del más allá como cosa de aquí...» [16]. En otras palabras, el universo mítico es un universo constituído de fenómenos que no obedecen a la ley del fenómeno, al orden que lo determina.

---

[13] Estas dos palabras juntas constituyen el título de dos volúmenes en que Bultmann ha reunido una selección de artículos y conferencias: *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933 y 1952.

[14] «Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluss, sondern verstehendes Ja oder Nein» (en *Kerygma und Mythos*, I, 2.ª edic., p. 46).

[15] Véase en particular lo que Bultmann escribe en su artículo *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, en *Glauben und Verstehen*, I, p. 1 ss.

[16] Cf. *Kerygma und Mythos*, I, 2.ª edic., p. 22, nota 2.

En su conferencia *Nuevo Testamento y Mitología*, Bultmann presenta una lista impresionante de ejemplos de elementos míticos representados en los escritos del Nuevo Testamento: representación mítica de un mundo de tres planos (cielo, tierra, infierno), de fuerzas sobrenaturales (ángeles, demonios...) que se interfieren tanto en el curso natural de los acontecimientos como en el ejercicio de las facultades humanas; representación mítica de la historia, repartida en diversos «eones», sometidos, a su vez, a «poderes» misteriosos (Satán, Pecado, Muerte...), etc...; representación mítica del mismo hecho salvífico, no obstante constituir el contenido propio del mensaje neo-testamentario; un ser divino preexistente, Hijo de Dios enviado por el Padre, que expía los pecados con su muerte antes de volver, por su resurrección, a la diestra de Dios, de donde ha de venir sobre las nubes del cielo para presidir la resurrección de los muertos y el aniquilamiento de las «potencias» del mal...; representación mítica, por fin, de la obra de gracia operada por ciertos ritos (bautismo, eucaristía...) que incorporan a la comunidad del «cuerpo» de Cristo...

Se ve que para Bultmann lo que hay que atribuir al mito no son sólo algunos detalles del Nuevo Testamento, sino su contenido más esencial. Y, sin embargo, Bultmann está convencido de que el Nuevo Testamento es y trata de darnos algo totalmente distinto de un conjunto de mitos. A través de estos mitos, que pertenecen al orden de la representación —representación totalmente dependiente de la «imagen del mundo» (Weltbild) de la época—, el Nuevo Testamento nos hace oír un mensaje, anuncia un acontecimiento que no tiene nada de mítico, y que la exégesis y la teología tienen la función de descubrir.

El principio del método que Bultmann propone, y él mismo utiliza para ese fin, es el de la «interpretación existencial». Consiste ésta en analizar el texto bíblico en función de las estructuras universales de la existencia —tal como las había formulado sobre todo Heidegger, colega de Bultmann en Marburgo entre los años 1922 y 1928— de modo que se llegue hasta su último significado, su «intención» decisiva. El mensaje así hallado es para Bultmann el del pecado radical del hombre, mortalmente encerrado en su propia suficiencia, y el de la iniciativa de Dios manifestada paradójicamente a través de la palabra y el destino desconcertantes del hombre Jesús.

Sólo podemos indicar aquí muy esquemáticamente la concepción de un autor como Bultmann cuyo pensamiento «dialéctico», de aspectos múltiples, es sumamente difícil de compendiar en unas fórmulas. Desde luego, no es necesario explicar el escándalo que ha provocado. No han faltado voces para denunciar el empobrecimiento lamentable, si no la perversión fatal, que sufre el mensaje cristiano interpretado de esa forma (E. Stauffer, E. Kinder, O. Cullmann, K. Barth...)

No todos los teólogos han compartido ese escándalo. Incluso se ha citado a algunos (la escuela de Berna, en particular, con F. Buri,

U. Neuenschwander, M. Werner) que han acusado a Bultmann de detenerse a medio camino. El «Kerygma», revestido de autoridad divina y que Bultmann mantiene en el centro de su teología, es todavía, según ellos, «un último resto de mitología, conservado por inconsecuencia» [17]; al mismo tiempo que «desmitizar» —y para poder hacerlo a fondo— hay que «deskerigmatizar» la teología. Así la teología no se diferencia de la filosofía sino en la medida en que trata de expresar una experiencia determinada, rica de larga tradición y portadora de grandes símbolos [18].

Ni que decir tiene que otros se han puesto a defender apasionadamente la teología bultmanniana, bien sea discípulos del mismo Bultmann (como E. Fuchs, Ch. Hartlich, W. Sachs...) o viejos compañeros como F. Gogarten, uno de los primeros representantes de la teología dialéctica. Para todos ellos la teología bultmanniana es el prototipo de la verdadera teología, la única, de hecho, capaz de hablar a nuestro tiempo y también de salvar la verdad cristiana de compromisos o de oscurecimientos que no son sino traiciones a la antigua fe evangélica.

Por fin, otro cuarto grupo se ha pronunciado por una posición media: sin rechazar todo el pensamiento de Bultmann, y aun valorizando varias de sus críticas o sugerencias, creen estos teólogos que no pueden adherirse al conjunto de sus tesis, demasiado radicales, a su juicio, muchas de ellas o inficionadas de apriorismos inaceptables. Tal actitud ecléctica, representada por personalidades de diferentes tendencias (J. Schniewind, H. Thielicke, E. Brunner, W. G. Kümmel), no basta, claro está, para que podamos hablar de una escuela. Sin embargo, a partir de esas posiciones imprecisas, será tal vez posible que se abran nuevas perspectivas y una verdadera renovación de la investigación teológica.

* * *

Es cierto que los adversarios decididos de Bultmann, han continuado cada uno a su modo, desarrollando estudios no carentes de interés o de valor intrínseco: valgan como ejemplo los estudios positivos, históricos o arqueológicos de E. Stauffer, los pacientes análisis exegéticos de un O. Cullmann, y ante todo la monumental y sin duda riquísima *Dogmática* de Karl Barth...

Pero aun si estas obras se apartan resueltamente de las posiciones bultmannianas, con no menos frecuencia ellas son en parte provocadas, según confesión de sus autores, por las tesis de Bultmann y las inquie-

---

[17] F. Buri, en *Kerygma und Mythos*, II, p. 96.
[18] Cf. *Ibid.*, p. 100.

tudes suscitadas por ellas. Así sucede con Cullmann en *Cristo y el Tiempo* [19] y, aún más explícitamente, en su reciente *Cristología del Nuevo Testamento* [20]. Igualmente Karl Barth nos dice en el Prefacio del tomo IV de la *Kirchliche Dogmatik* que el pensamiento de Bultmann le acompaña a lo largo de toda su obra.

Nos podíamos preguntar, sin embargo, si esas obras demasiado parciales, o cuyos puntos de vista son resueltamente diferentes del de Bultmann, y en los que la filosofía en particular difícilmente logra hacer valer todos sus derechos, aportan realmente una respuesta adecuada a las cuestiones suscitadas por el teólogo de Marburgo. Aun suponiendo que estas cuestiones en parte están mal planteadas, si el pensamiento del Bultmann discurre a través de categorías estrechas, que falsean tanto los problemas como las soluciones, hay que admitir, con todo, que la «crisis» bultmanniana no podrá resolverse sino valorizando primero todo lo que ella implica de reflexión seria y de búsqueda auténtica.

Por esto, tampoco se puede considerar en modo alguno la teología de la Escuela de Berna como una superación de la teología bultmanniana. Si aporta una «solución» a la crisis, es porque elimina el problema que la ha provocado: en efecto, suprime la tensión que se da en Bultmann entre elementos al menos intencionalmente creyentes y posiciones claramente racionalistas o agnósticas; todo lo que puede haber todavía de fe, en el sentido teológico de la palabra, en las preocupaciones de Bultmann, queda aquí pura y simplemente eliminado. Más que de una superación, se trata en realidad de un retroceso, de una reedición de las tesis sostenidas a principio de siglo por J. Weiss, A. Schweitzer y la Escuela de la «Escatología consecuente». Para Buri, Werner, Neuenschwander, lo mismo que para Weiss o Schweitzer, Jesús apenas ha sido más que un iluminado que, según las ideas muy extendidas en su tiempo, esperaba el fin del mundo que creía inmediato. Lo esencial de su mensaje —y con él todo el mensaje del Nuevo Testamento— no tiene ya para nosotros ningún valor. Lo único que puede o debe aún interesarnos es cierto espíritu que se desprende del Evangelio, el espíritu de respeto, benevolencia, amor al prójimo y en general a todas las manifestaciones de la vida [21]. Tal es el espíritu cristiano, ese espíritu que ha impreso su sello indeleble en la historia y la tradición de que vivimos; pero que —como lo enseña la experiencia— no está de ninguna manera ligado a la adhesión a un dogma o a una autoridad exterior cualquiera que sea, aun si debe siempre manifestarse de un modo u otro en formas sensibles y comunitarias [22].

---

19 Neuchatel, 1947.
20 *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1957.
21 Como se sabe, es uno de los temas favoritos de Alberto Schweitzer.
22 La escuela de Berna se complace hoy en insistir sobre este punto.

No todos los trabajos de los admiradores incondicionales de Bultmann enriquecen sustancialmente el sistema teológico del cual se reclaman. Y aun ocurre a menudo que alteran el difícil equilibrio del sistema bultmanniano que tratan de defender o de profundizar. No teniendo ni la misma cultura ni sin duda el mismo sentido crítico del maestro, discípulos demasiado entusiastas no siempre evitan la tentación de desarrollar de modo demasiado unilateral lo que constituye un aspecto solamente de la construcción bultmanniana.

Algunos estudios, con todo, aportan una profundización real; así, por ejemplo, los de Gogarten sobre la historicidad [23], o de Hartlich y Sachs sobre la fe [24]; así también numerosos artículos de la «Zeitschrift für Theologie und Kirche» de orientación netamente bultmanniana, y que figura entre las revistas más serias de teología protestante.

Hay que reconocer, sin embargo, que la fecundidad de estas investigaciones y de estas reflexiones es en fin de cuentas limitada. En ellas el pensamiento se mueve siempre dentro de un personalismo bastante estrecho, donde la subjetividad es demasiado exclusivamente valorizada. El problema de la historia queda reducido generalmente al de la «historicidad» de la existencia consciente, que no es, sin embargo, sino una de sus condiciones, aun dado que fuera la principal. Y en fin las realidades de orden comunitario, sensible, institucional, no alcanzan nunca su pleno valor, si es que a veces no son francamente despreciadas. Por esto, aunque uno topa aquí o allí con algunos análisis interesantes, como no se hallan en la teología de Bultmann, y si por ello se puede hablar de profundización o de complemento, ciertamente no cabe hablar de superación.

Sin embargo no faltan teólogos, dentro del Protestantismo alemán, conscientes de la necesidad de esa superación, no sólo porque Bultmann presenta una teología peligrosa para la fe, o porque las iglesias padecen una verdadera crisis provocada en parte por su obra; sino ante todo y sobre todo porque su sistema en sí mismo les parece encerrar, junto con elementos imprescindibles, muchos aspectos que dejan profunda insatisfacción tanto en el campo del pensamiento como en el de la fe.

Si se han escrito varios ensayos, inspirados por esas preocupaciones y con el propósito de servir a la realización de este proyecto [25], pero aún se está esperando la obra que permita dar por terminada la

---

[23] Véase en particular *Entmythologisierung und Kirche,* Stuttgart, 1953, pero también el conjunto de la obra de Gogarten.

[24] *Kerygma und Mythos,* II, p. 113 sg.

[25] Señalemos entre otros trabajos, el ensayo, a la vez atrayente y crítico, de H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns,* Tübingen, 1955, y también las sugestivas pero severas reflexiones de F. Lieb sobre este libro y sobre la teología de Bultmann en general, en «Evangelische Theologie», 1955, II, pp. 523-529.

«era» bultmanniana. La teología de E. Brunner, por ejemplo, siempre matizada, sugestiva, aporta muchos elementos aptos para rectificar acertadamente ciertos puntos de vista y lanzar de nuevo la especulación por perspectivas más amplias. Pero se presenta demasiado como una serie ecléctica de opiniones personales para que pueda imponerse y llegar a ser el punto de partida de un amplio movimiento teológico. No se puede esperar más de la teología de P. Althaus, demasiado clásica y a la vez construída sobre demasiados compromisos para renovar la investigación y hallar una resonancia poderosa.

Que sin embargo se busca todo un movimiento de retomar los problemas allí donde Bultmann los había dejado, para orientarlos en un sentido menos unilateral y más fecundo, tal es lo que pone de relieve la fundación en 1955 de la revista «Kerygma und Dogma». Su título sugiere ya por sí mismo esa preocupación de «engagement» existencial, que se encuentra tan desarrollada en Bultmann y sus amigos y, al mismo tiempo, la de una fidelidad a la «doctrina» de la Iglesia, fomentada por una seria reflexión sobre los fundamentos y sobre las condiciones para salvaguardar esa doctrina. Con este fin la revista trata de hacer converger en un objeto común trabajos exegéticos y dogmáticos, sistemáticos e históricos. Más aún, en diversas ocasiones se ha planteado la cuestión de los principios o perspectivas filosóficas, que deben fundamentar semejante tarea teológica. Por encima de un personalismo muy fácilmente individualista, de un actualismo que hace poco caso de *lo que* efectivamente se actualiza, sin rechazar ni perder nada de lo que ese personalismo y ese actualismo justamente destacan, sino más bien para defenderlo y justificarlo, es necesario, según se ve, instaurar una reflexión sobre la significación propiamente *ontológica* de las realidades ante las cuales nos ponen la Escritura y la vida de fe dentro de la Iglesia [26].

Hay que reconocer, sin embargo, que los artículos de «Kerygma und Dogma», como los inspirados por las mismas inquietudes y aparecidos acá y allá, apenas hacen a este propósito más que expresar una preocupación, plantear problemas, denunciar peligros. Pues si los autores de esos artículos se percatan del término a que conduce lógicamente «la transubstanciación del dogma en un puro kerigma» [27], que no es otro que la disolución de la misma fe, no dejan de entrever a cuál otro podría llevar una revalorización del dogma y de todo aquello en que únicamente puede encontrar consistencia y autoridad. También uno podría preguntarse si se debe exclusivamente a falta de personalidad o de talento esa especie de impotencia que se viene comprobando

---

[26] Véase en particular el artículo de G. Gloebe: *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem,* en el primer número de la revista, página 23 sg.

[27] *Ibid.,* p. 38.

en la joven generación para desarrollar hasta sus últimas consecuencias la teoría que, sin embargo, le parece necesaria. Lo cierto es que, traída y llevada por sistemas audaces que sacuden los fundamentos mismos de la fe tradicional, y no hallando en la obra de Karl Barth, a pesar de sus indiscutibles riquezas [28], respuesta a todas sus inquietudes, débilmente interesada por obras eclécticas en que sólo se pueden reconocer del todo sus mismos autores, la joven generación de teólogos protestantes de lengua alemana presenta ante todo hoy esos rasgos de una investigación insatisfecha.

R. MARLÉ, S. J.

[28] Se le han consagrado importantes artículos en la revista «Kerygma und Dogma» de que acabamos de hablar, particularmente en el número 3 del 2.º año (julio 1956). Es posible por lo demás que la obra de Karl Barth, después de haber pasado durante algún tiempo al segundo plano de actualidad, sea considerada de nuevo como una de esas fuentes a las que hay que acudir continuamente. De todos modos, quedará como una de las más grandes obras teológicas, sino la más grande, del Protestantismo del siglo XX.

Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico

Si como afirman justamente los Teólogos, los bienaventurados se interesan especialmente por las personas y cosas del mundo con que más se relacionaron, de seguro asistió al reciente Congreso Eucarístico de Granada el espíritu del jesuíta Francisco Suárez. En Granada nació en 1548 y allí vivió hasta cerca de los catorce años [1]. Sin duda actuaban sus experiencias infantiles de aquella ciudad, cuando más tarde fijaba la fecha obligatoria de la primera comunión entre los diez y los catorce años moralmente hablando, contra otros que la retrasaban hasta los doce y aun catorce y quince [2]; pensamos que él, según su contemporáneo Manuel da Veiga, tan precozmente despierto para la virtud y tan temprano instruído religiosa y literariamente [3], allí la hizo y por tanto no está lejos el centenario de tal día.

En Granada se encauzó ya a los diez años al sacerdocio. Y allí nació la piedad eucarística del que, al decir en 1572 su primera misa, se propuso celebrar a diario, aunque este uso no era aún general, y ni sus estudios ni su pobre salud se lo estorbaron. «Yo puedo confesar de mí, se le oiría repetir, que siempre que digo misa y tomo en las manos el Smo. Sacramento, me admiro, me confundo y me consuelo tanto como si aquella fuera la primera vez que llegase a los altares.» Y aquel místico que, según se ha dicho, es más admirable por su virtud que por su ciencia y que hablaba con Dios mucho más que lo que hablaba de Dios, debió de tener su centro de gravedad en el altar. «¿Qué mejor consuelo puede tener mi alma, respondería una vez, como el tiempo que estoy con mi Dios? No es para mí trabajo ninguno, sino mucho des-

---

[1] M. DA VEIGA, S. I., *Vida y costumbres de Francisco Suárez, S. I.* (Madrid) 18. Cf. A. GARMENDIA DE OTAOLA, S. I., *Francisco Suárez, Doctor eximio:* RevPsicGenApl 10 (1955) 328s.

[2] *De Eucharistia,* d. 70 s. 1 n. 4. Las referencias las tomamos de la edición de L. Vives t. 20-21 (París 1860).

[3] DA VEIGA, *L. c.;* R. DE SCORRAILLE, S. I., *El P. Francisco Suárez* (Barcelona 1917) p. 16-22.

canso; porque no tengo hora en todo el día más llena de consuelo y de deleites celestiales, que la que gasto en decir misa: y cuando me es fuerza dejarla, se seca mi alma, privada de la celestial dulzura» [4].

Para este teólogo eximio y piadoso hubo de ser un placer especular sobre la Eucaristía. Ya en sus primeras publicaciones de comentarios a la tercera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, después de su *De Incarnatione* (a. 1590) y de su *De mysteriis vitae Christi* (a. 1592), editó el *De sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione, Eucharistia.*

Este tratado *De Eucharistia* es digno del teólogo que, según Grabmann, «es el más fecundo de todos los escolásticos modernos, a la vez que se distingue por la claridad, ponderación, profundidad y circunspección», y va incluído en las obras de Suárez que el mismo Grabmann llamó «verdaderamente clásicas» [5].

Amplitud por la multitud de cuestiones directas e indirectas que trata sin prisas; riqueza positiva del que ha sido llamado «un erudito prodigioso» y que según Hurter, en erudición patrística «en muchas cuestiones iguala a Petavio, si es que no le aventaja» [6]; y unción honda del santo.

Si de su tratado *De fide* se ha dicho que «es el primer gran tratado, profundamente elaborado, como obra independiente» [7], lo mismo podría decirse de su *De Eucharistia.* Entre los jesuítas se habían editado antes que el suyo los de Belarmino y Valencia; los de Maldonado y Toledo, escritos antes que el suyo, no se publicaron respectivamente hasta 1677 y 1869s. Años después se editaron los de Vázquez en 1613, de Lugo en 1652, de Tanner en 1618 y de Conink en 1616 [8]. Creemos que no hay duda de que el de Suárez, tomado en conjunto y no en el detalle de tal o cual aspecto ni en la elaboración de determinadas cues-

---

[4] DE SCORRAILLE, *o. c.*, t. 1 p. 16s. 129s.; t. 2 p. 255.277-279.

[5] M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischem Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg im Br. 1933) 169.

[6] P. DUMONT, S. L., *Suárez, François* II: DTC 14, 2650s. H. HURTER, S. I., *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen:* Kat (I, 1865) 577s. ID., *Nomenclator litterarius* 3³ (Oeniponte) 379s.

[7] E. G. MORI, S. I., *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez* (Romae 1953) p. 6. 176.

[8] S. R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis fidei,* 2 (Ingolstadii 1589) controv. 3. G. VALENCIA, *Commentaria theologica* (Ingolstadii 1591). J. MALDONADO, *Opera varia theologica* 1 (Lutetiae Paris 1677) p. 80-245. F. TOLEDO, *In Summan Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio,* 4 (Romae 1870) p. 132-355. G. VÁZQUEZ, *In Summam S. Thomae commentaria et disputationes,* 3 (Compluti 1613) d. 177-234. J. LUGO, *Disputationes scholasticae et morales* (Lugduni 1644) 193-598. A. TANNER, *Theologia scholastica,* 4 (Ingolstadii 1627) disp. 5. G. CONINK, E., *Commentaria ac disputationes in universam doctrinam D. Thomae de sacramentis...* 1 (Lugduni 1624) p. 124-288.

tiones o explotación de algunos puntos de vista, se lleva entre ellos la primacía.

Con todo el jurista, el autor de las *Disputationes Metaphysicae,* el teólogo de la fe, la gracia, de la predestinación y de tantos otros campos teológicos, han dejado un poco de lado al teólogo de la Eucaristía, en el que en general al parecer se han fijado poco los teólogos [9]. Pero tiene muchos puntos de interés. Entre ellos uno sin duda de los que más robaron el corazón de su autor es el de los efectos de la Eucaristía como sacramento. Es el que nos proponemos destacar en esta exposición, siquiera sea con más prisa de la que pide el tema, y más a modo de síntesis que como valoración de sus ideas. Para ellas tiene un apartado amplísimo en la disputa 63, pero en parte las deja caer acá y allá a lo largo del tratado.

Unión con Cristo. Es esta unión la base de su concepción. No duda de que éste sacramento es tan excelente en comparación con los demás sacramentos, que casi los anula: «Tantum enim hoc bonum inter cetera eminet, ut comparatione eius pene nihil esse videantur». La razón es obvia: si todos son santificadores, éste contiene al autor de la santidad y por tanto a la misma santidad: «Ipsum sanctitatis auctorem... ipsam sanctitatem in se continet». Pero el milagro de esa presencia supone un fin proporcional. El de unirse inefablemente con los hombres: «Ut ineffabili quodam modo nobiscum uniatur et, añade con San Cipriano, usque ad societatem germanissimam nos sibi coniungat» [10].

Y Suárez sube a pensar que Cristo no intenta menos que englobarnos en lo posible en su misma Encarnación: «Unigenitus Dei, qui humanam naturam ineffabiliter sibi coniunxit, ut per seipsum salutem hominum operaretur, ut tanti mysterii eosdem, quoad fieri potest, participes faceret, seipsum in animae ac corporis mirificam escam... donare non est dedignatus». Por eso cuando se pone a razonar que no convenía instituir este sacramento antes de la Encarnación, dice que por ser él como un complemento del otro misterio («veluti quoddam illius complementum»), y explica: «Quia cum incarnationis beneficium in sola una humanitate perfectum sit, per hoc sacramentum ineffabili quodam modo aliis communicatur». Más, salta Suárez al problema del motivo de la Encarnación y se atreve a preguntar, si caso de que ésta, según la opinión escotista, se hubiera realizado, aunque los hombres no hubieran pecado, Cristo hubiera instituido la Eucaristía;

---

[9] Así se ha ocupado de él R. MASI, *La teoría suaresiana della presenza eucaristica* (Roma 1942); de esta obra trata J. HELLIN, S. I., *Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio:* EstEcl 22 (1948) 571-581. R. BRUILLARD, R., *Suárez, François,* III: DTC 14, 2702, destaca algunos puntos más bien prácticos de ese tratado.

[10] Proem.; d. 39 s. 2 n. 2.

ve que si el primer problema es oscuro, éste lo es más, y con todo responde: «Non est... improbabile Deum non praetermissurum tantum... mysterium». Da como razón la de comunicar la Encarnación a los hombres, pero acentuando que ése ni más ni menos es el fin primario de la Eucaristía: «Praesertim cum hoc sacramentum per se primo... ordinetur... ad contrahendum maius charitatis vinculum et quasi ad communicandum cum ceteris hominibus altissimum incarnationis beneficium per summam quamdam participationem... quia per hoc sacramentum ipsa humanitas Verbo coniuncta realiter coniungitur suo modo ceteris hominibus» [11].

Si pues la unión con Cristo es el fin de la Eucaristía, es lógico que su efecto primario en nosotros, el que inmediata y directamente produce, sea el de unirnos con Cristo. Es la base que pone Suárez al hablar de sus efectos: «Dico primo, hoc sacramentum per se ex propria institutione conferre gratiae augmentum, ut magis ac magis hominem cum Christo uniat» [12]. Pero no con una unión cualquiera, sino la máxima, la de un ilimitado «magis ac magis». Y al ponderarla se complace en repetir la idea tradicional que, citando a S. Agustín, recoge también Santo Tomás (3 q. 73 a. 3 ad 2) de que, mientras el alimento corporal se convierte en sustancia del que lo toma, el espiritual, que es Cristo, transforma en sí al que lo recibe: «Cibum corporeum esse necessarium, quia mutari debet in alium; cibus vero animae Christus potius mutat alium in seipsum». Y eso le sirve para confirmar su opinión de que puede perdonar *per accidens* los pecados mortales, ya que este alimento, a diferencia del corporal, puede convertir en sí mismo aun al hombre muerto [13].

Pero esa unión ¿es simplemente individual entre la persona que comulga y el Cristo físico, o es más bien social, la del Cuerpo Místico, por la unión del miembro con su Cabeza y con los demás miembros, de suerte que la individual quede como absorbida en ésta? El Concilio Florentino indica la unión del Cuerpo Místico (D 698). Santo Tomás (q. 63 a. 3; q. 73 a. 3s; q. 74 a. 1; q. 79 a. 5) y otros como S. Alberto Magno y S. Buenaventura ya lo habían subrayado, siguiendo a los SS. Padres [14]. Pero fué gran mérito de Suárez el haber insistido tanto

---

[11] Proem.; d. 41 s. 5 n. 1.4.

[12] D. 63 s. 1 n. 1.

[13] Ibíd., n. 11; s. 3 n. 11. S. AGUSTÍN, *Confess.*, l. 7 c. 10: CV 33, 157. Véase también S. ALBERTO M., *In 4 sent.*, l.9 a. 4 ad 1.

[14] Cf. Pío XII. Enc. «*Mystici Corporis Christi*»: AAS 35 (1943) 232: «Eucharistia... qua eiusmodi coniunctio (Corporis Mystici) hac in mortali vita velut ad culmen adducitur.» A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi Mysticum:* DivThom(Fr) 10 (1932) 124-142. S. SIMONIS, *De causalitate Eucharitiae in Corpus Christi Mysticum doctrina S. Bonaventurae:* Ant 8 (1933) 193-228. M. GORDILLO, S. I., *L'Eucharistia, sorgente dell'unitá cristiana:* CivCatt 85 (1934) 16-27. J. SALAVERRI, S. I., *La Eucaristía, sacramento de*

en esa idea tan paulina y teológica; la comunión se ordena a la unión del Cuerpo Místico. Repetidas veces apela con los SS. Padres a las palabras: «Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus» (1 Cor 10, 17), que, precisamente para probar que aquella unión es la propia de la Eucaristía, interpreta así: «Ex unitate panis colligit unum esse corpus, quia ille panis est Christus, qui hanc in suo corpore efficit unitatem» [15].

Y directamente, al hablar de los efectos eucarísticos y citando el mismo texto, dice que este sacramento está instituído primariamente para promover la unión del Cuerpo Místico: «Hoc sacramentum per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo et corpore eius, iuxta illud, 1 ad Cor 10...». Está seguro de que interpreta fielmente la mente de los SS. Padres: «Illi enim dicunt, unionem quae inter nos et Christum fit per susceptionem huius sacramenti, esse illam, qua totum Ecclesiae corpus Christo ut capiti coniungitur, et quatenus efficimur membra eius: quin etiam dicunt hanc unionem non solum perfici inter nos et Christum, sed etiam inter nosmetipsos, qui sumus membra eius quatenus inter nos coniungimur...» [16]

Por tanto el sacramento es signo de esa unión: «Est... signum unionis Ecclesiae visibilis cum suo capite Christo et membrorum eius inter se». Ese simbolismo es para Suárez una prueba de que las especies sacramentales constituyen, al menos parcialmente, la esencia del sacramento: «Significant gratiam et caritatem, quia significant unionem in uno corpore Christi mystico, quae unio caritate perficitur». Y se recrea a menudo en la idea, que toma de S. Cipriano y de S. Agustín [17], y después recogida por otros como S. Tomás (3 q. 74 a. 1), de que como el pan se hace de muchos granos y el vino de muchas uvas, así el Cuerpo Místico resulta de muchos fieles: «Sunt accommodatae (species) ad significandum tam corpus Christi verum quam mysticum... sicut panis ex multis granis conficitur, ita corpus Christi... mysticum... ex multis fidelibus coadunatur. Species autem vini... habet etiam proportionem ad significandum corpus Christi mysticum, quatenus ex multis uvae granis efficitur» [18].

Esta idea de la unión del Cuerpo Místico, como efecto primario de la Eucaristía, que tanto acentúa Suárez, después de él parece olvidarse un tanto; Vázquez apenas la toca; otros como Valencia y so-

---

unión: EstEcl 26 (1952) 453-465. A. HOFFMANN, *Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam:* DivThom(Fr) 58 (1955) 111-117. Cf. ALDAMA, n. 276.

[15] D. 64 s. 3 n. 3.

[16] D. 63 s. 1 n. 3; d. 64 s. 3 n. 3.

[17] C. CIPRIANO, Ep. 63 n. 13: CV 3-2, 712. S. AGUSTÍN, *In Io.*, tr. 26 n. 17: ML 35, 1614.

[18] D. 42 s. 1 n. 6; d. 71 s. 1 n. 4; d. 43 s. 1 n. 3; d. 39 s. 3 n. 3; d. 63 s. 1 n. 3; s. 6 n. 3. Véase TOLEDO, In 3 q. 7 a. 1.

bre todo Lugo, con su modo de hablar dan ocasión a que se mire como efecto distinto de la unión del individuo con el Cristo físico [19]. Modernamente, si bien algunos apenas la subrayan, otros, como De la Taille y Doronzo, le dan gran relieve, si bien no siempre la presentan claramente como fundida con la individual [20].

Suárez, aunque de ningún modo admite como otros la idea de que en los demás sacramentos se incluye un voto de la Eucaristía necesario como medio, sí afirma que es fin y consumación de ellos. Y ahora se ve el porqué. Acepta sin dudar con S. Tomás (3 q. 65 a. 3) las palabras que atribuye al Ps. Dionisio de que la Eucaristía «consummatio et perfectio est sacramentorum omnium» [21], pero en el sentido que, dado que todos los sacramentos se ordenan a la mayor unión con Cristo, ella, que contiene a Cristo, es la que perfecciona y consuma tal unión: «Quia vero omnia sacramenta ordinata sunt, ut perfectius Christo uniamur, et ipse Christus in hoc sacramento continetur et per illud mirabili modo haec unio perficitur et consummatur, ideo dicitur hoc sacramentum consummatio ceterorum». Ella pues supera a los demás en cuanto que con su efecto propio y característico perfecciona los efectos de los otros; así p. e. el bautismo nos regenera y asemeja a Cristo, pero la Eucaristía consuma esa unión, estrechándonos de modo especial a El, cabeza nuestra: «Eminentiam quamdam... in proprio et specifico effectu hoc divinum sacramentum habet in perficiendis quodammodo effectibus sacramentorum omnium. Baptismus enim nos in Christo regenerat eique facit similes; hoc vero sacramentum nutrit et consummat illam unionem et speciali modo nos affigit Christo ut capiti nostro...» [22]

Aumento de gracia y caridad. La unión con Cristo Místico es efecto primario de la Eucaristía. Pero ¿cómo se realiza esa unión? La índole de este sacramento a modo de comida y bebida es la que ha orientado a los teólogos en la puntualización de sus efectos. S. Tomás expresó lo que después diría el C. Florentino (D 698), que todos los efectos de la comida y bebida material (conservar, aumentar, reparar, deleitar) los tiene este sacramento en la vida espiritual (3 q. 79 a. 1).

Empieza pues Suárez, que subraya la conveniencia de que hubiera un sacramento, el principal, en que a modo de manjar se diera Cristo

---

[19] VALENCIA, In 3 d. 7 punct. 1. LUGO, d. 14 s. 1 n. 4. 6s.

[20] M. DE LA TAILLE, S. I., *Mysterium fidei* (Parisiis 1921) 1, 3 c. 1 E. DORONZO, O. M. I., *De Eucharistia* 2 (Milwaukee 1947) 458. G. ALASTRUEY, *Tratado de la Santísima Eucaristía* (Madrid 1951) n. 223-227. J. A. DE ALDAMA, S. I., *Sacrae Theologiae Summa* 4[3] (Madrid 1956) n. 271-276.

[21] PS. DIONYSIUS, *De ecclesiastica Hierarchia*, c. 3: ML 122, 1079s. Donde no se halla literalmente esa fórmula, pero sí parece hallarse en cuanto a su sentido, aunque no esté conforme VÁZQUEZ, d. 163 c. 1 n. 7s. Cf. SUÁREZ, *Proem.*

[22] D. 39 s. 2 n. 2; d. 40 s. 1 n. 3.

a las almas, por afirmar que ese sacramento es para alimentar nuestra vida espiritual: «Ad vitam spiritualem nutriendam.» Y ya se sabe que, dado que la gracia (santificante) y la caridad habitual, aunque se distingan realmente según la opinión más probable [23], son inseparables (C. Tridentino D 799s. 808; S. Tomás, 2. 2 q. 24 a 12), la vida espiritual consiste en la gracia en cuanto que por la caridad nos une en pura amistad con Dios, y por tanto hablar de gracia o de caridad o de amistad divina o de gracia y caridad o de unión con Dios es equivalente. Así pues la vida espiritual que nutre la Eucaristía se resume, según Suárez, en la gracia y caridad. Al probar que la Eucaristía (bajo las dos especies) es un solo sacramento, por ser uno el signo total del efecto, supone que el fruto propio de esa refección se reduce a la gracia y caridad: «Nec refert quod spiritualis refectio eisdem omnino donis in reipsa perficiatur, scil. gratia et caritate, quae tam famem quam sitim animae extinguant» [24].

La vida espiritual de gracia y caridad es el efecto propio de la Eucaristía. Pero de suyo no es para infundirla al que no la tiene; si el alimento corporal no da la vida sino que la supone, el espiritual de suyo tampoco la da, sino que la supone. A Suárez el razonamiento le parece claro: «Cibum natura sua praesupponere vitam, quam possit nutrire et augere; hoc autem sacramentum institutum est per modum cibi ad animam nutriendam; ergo ex ratione suae institutionis praesupponere debet spiritualem vitam, quae est per gratiam et charitatem». Con todo, que la Eucaristía perdona *per accidens* el pecado mortal, lo juzga probable, aunque no lo afirma con tanta decisión como Soto, que lo da por indiscutible, Valencia y después de él Pedro Ledesma, para quien es ciertísimo, mientras lo negarían otros como Vázquez y Lugo; hoy como dice Pesch, es opinión comunísima [25].

Por tanto la función de la Eucaristía es aumentar la vida espiritual («hic cibus datur ad nutrimentum vitae spiritualis») o sea aumentar la gracia santificante («per se ex propria institutione conferre gratiae augmentum») y la caridad («ad contrahendum maius charitatis vinculum») o amistad divina («ad nutriendam et fovendam divinam amicitiam»). Pero con una diferencia a favor del manjar espiritual comparado con el material, que, mientras éste puede alimentar sin aumentar al sujeto incapaz de crecimiento, en aquel alimentar equivale siempre a aumentar, pues la gracia nunca disminuye: «In hoc sacramento idem est nutrire et augere gratiam, quia gratia numquam remittitur, et ubi-

---

[23] D. 39 s. 1 n. 1.3. Cf. *De gratia*, l. 6 c. 12.

[24] *Ibid.*, s. 3 n. 3.

[25] D. 63 s. 2 n. 6. 10s. D. Soto, *In 4 sent.*, d. 11 q. 2 a. 3. Valencia, *In 3* d. 7 punct. 1. P. Ledesma, O. P., *Suma de los sacramentos* (1598), De la Eucaristía c. 10 p. 74s. Vázquez, d. 205 c. 3s. Lugo, d. 12 s. 1. Ch. Pesch, S. I., *Praelectiones Dogmaticae* 6 (Freiburg im Br. 1914) n. 800.

cumque est nutritio seu additio sine remissione, necesse est fieri augmentum» [26].

Es importante notar esta idea; la función característica de la Eucaristía es el aumento de la gracia por sí mismo o en cuanto tal sin un fin primario ulterior. Lugo lo afirmaría después con gran vigor: «Effectum augendi gratiam esse proprium Eucharistiae in sensu formali: hoc est, per se et ex vi propriae significationis... Eucharistia... per se et ex vi propriae significationis ordinatur ad augendam substantiam vitae spiritualis...; respicit ergo immediate et per se ipsum augmentum gratiae... Ordinatur... ad ipsum augmentum sub ratione augmenti...» [27]. Por tanto, según Suárez, se ordena de primera intención y directamente a alimentar la caridad en cuanto tal y por su propia perfección sin otro fin primario: «Ad nutriendam charitatem propter solam maiorem perfectionem eius», o como le glosará Franzelin: «Ad unionem charitatis propter se ipsam» [28].

Es verdad que también aumentan la gracia los demás sacramentos de vivos, como la Confirmación, destinada a aumentar la vida espiritual, pero no se ordenan, dice Suárez, primaria y directamente a aumentar la gracia por sí misma, sino a otros efectos, para cuya consecución aumentan la gracia: «Reliqua sacramenta vivorum non ordinantur per se primo et directe ad nutriendam charitatem propter solam maiorem perfectionem... sed ordinantur ad speciales effectus, propter quos conferunt... aliquod augmentum gratiae». Lugo insiste: «Illa sacramenta... non... ordinari ad illud augmentum gratiae praecise ut augmentum est, sistendo ibi, sed quatenus est principium talium actuum» («qui supponunt vitam»). Y mejor aún Franzelin: «Sacramenta vivorum pertinent quidem ad gratiae augmentum, sed velut propter aliud et ad finem peculiarem a charitate distinctum... Christus in Eucharistia ut cibus... ad perficiendam vitam et unionem charitatis. Ideo etiam in hoc sacramento est unionis per charitatem velut intimum centrum, ad quod quodammodo radii aliorum sacramentorum diriguntur, dum unio cum Christo in aliis sacramentis praeparat ad consummationem unionis in hoc sacramento...» [29].

Pues bien, si propio de la gracia y caridad es unirnos con Dios y la Eucaristía de primera y directa intención se ordena a ellas por sí mismas y ellas en definitiva resumen su efecto en nosotros, es que se intenta su aumento, como medio de unirnos con Cristo: «Dico... hoc sacramentum per se ex propria institutione conferre gratiae augmen-

---

[26] D. 63 s. 1 n. 2; s. 2 n. 6; s. 9 n. 2. De esta última idea habla con fuerza LUGO, d. 1 s. 1 n. 9.

[27] LUGO, *Ibid.*, n. 7s.

[28] D. 63 s. 1 n. 2. J. B. FRANZELÍN, S. I., *De sacramento Eucharistiae* (Romae 1873) th. 17 n. 1.

[29] *Ibid.*, n. 3. LUGO, *Ibid.*, n. 8. FRANZELÍN, *Ibid.*

tum, ut magis ac magis cum Christo uniat» [30]. Es decir, que si el fin primario de este sacramento es unir al hombre con Cristo y el vínculo de esa unión no es sino la gracia y caridad, el sacramento se ordena a aumentarlas con el fin primario de estrechar más y más la unión con Cristo.

Por tanto, si esta unión es el fin primario del sacramento («per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo») y ese fin lo obtiene con la producción de la gracia, ésta será efecto primario suyo como causa eficiente. Y como a su vez por el mero hecho de existir la gracia queda lograda aquella unión, ésta se dirá justamente también que es efecto formal de la recepción del sacramento. Todo esto que por sí mismo es obvio, lo indica Suárez, cuando, al negar, contra muchos que sostuvieron lo contrario, que de suyo se dé más gracia al que comulga bajo las dos especies, dice: «Eucharistia... est tantum unum integrum sacramentum, ordinatum ad eumdem finem et formalem effectum unionis cum Christo et fervoris charitatis; ergo habet unum tantum et indivisibilen effectum gratiae... Quia unum sacramentum... unam habet significationem adaequatam fini et formali effectui, ad quem ordinatur; ergo absolute unum etiam habet effectum adaequatum gratiae quasi materialem...» [31].

Grado del aumento de gracia. Si el efecto primario del sacramento es el aumento de la gracia santificante ¿cómo calibrar el grado de tal aumento? Según Lugo, se puede con razón dudar de que la Eucaristía supere a los demás sacramentos en dar mayor gracia que ellos, a igualdad de adjuntos y de disposiciones, aunque ello se puede piadosamente pensar. Suárez no indica expresamente su sentir en ese punto, pero en diversas frases parece indicar su firme convicción de que da más gracia la Eucaristía. No pierde de vista que Cristo es «ipsum sacramentum» (mientras los demás sacramentos son instrumentos de su gracia) y por tanto «sacramentum... perfectissimum», «Christum Dominum esse cibum animarum», «sanctificantem homines», «omnium gratiarum fontem», y que este sacramento es «efficacissima causa et veluti uberrimus fons gratiae et charitatis» [32]. Y entre las razones con que pondera la excelencia incomparable de este sacramento sobre los demás menciona sus «fructus et utilitates», de suerte que la unión con Cristo que ellos procuran, éste la perfecciona («mirabili quodam modo perficitur et consummatur») en un ambicioso «más y más» («ut magis ac magis hominem cum Christo uniat») [33]. Tales expresiones subrayan

---

[30] *Ibid.*, n. 2s.

[31] *Ibid.*, s. 6 n. 10.

[32] LUGO, *Ibid.*, s. 2 n. 11. SUÁREZ, d. 40 s. 2 n. 17s; d. 39 s. 1 n. 3; d. 42 s. 1 n. 5; d. 43 s. 6 n. 6; d. 41 s. 5 n. 1.

[33] Proem.; d. 39 s. 2 n. 2; d. 63 s. 1 n. 2.

bien el efecto sustancial del sacramento, aunque sin apreciar su volumen.

Y hay que notar que tan estupendo efecto Suárez no lo reserva a los mejor preparados. Contra Cayetano y otros autores antiguos estima con la opinión común (Bañez, Toledo, Valencia, y luego Vázquez, Lugo) que para obtenerlo basta (supuesta la debida intención en el adulto) el estado de gracia, sin que se requiera devoción actual, ni siquiera el evitar que la misma comunión sea levemente pecaminosa, dado que el pecado venial en ningún caso pugna con la gracia santificante. Es la doctrina que aplica a todo sacramento de vivos, supuesto el estado de gracia [34].

Pero, si en todo sacramento cabe aumentar el efecto a proporción de la disposición, cree Suárez que en la Eucaristía se amplían notablemente las posibilidades de utilizar ese principio. Piensa como muy probable («valde probabile») contra muchos a quienes siguieron Toledo, Vázquez y después P. Ledesma, que, mientras dura en el pecho la presencia real de Cristo, aumenta la gracia, si el hombre se dispone mejor: «Si eo tempore quo Christus est realiter praesens intra hominem, ipse homo sese magis ac magis disponat, valde probabile est augeri in illo sacramentalem gratiae effectum». Y ello le parece muy apropiado para excitar la devoción por la esperanza de mayor fruto y por la normalmente mayor facilidad de recogimiento que en la misma comunión. Cristo que tiene virtud santificadora, dice, ¿va a estar allí ocioso? La promesa de gracia en este sacramento se hizo principalmente «propter Christum manducatum» [35].

Por la misma razón, aunque cree con S. Tomás (q. 80 a. 12 ad 3) y Belarmino como «solum probabilior magisque rationabilis opinio», que la comunión bajo las dos especies no da mayor gracia que bajo una sola, piensa que el comulgante al asumir el sanguis la recibe mayor, si se prepara mejor después de tomada la sagrada hostia, lo mismo que, si al tomar varias hostias en una comunión moralmente única, aumenta su disposición durante la serie, y otro tanto en el caso difi-

---

[34] D. 63 s. 3; d. 7 s. 4 n. 8-10. CAYETANO, In q. 79 a. 8. D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*. T. 2 *De Sacramentis* (Salamanca 1953) part. 2, q. 79 a. 8. TOLEDO, *Ibid.*, q. 79 a. 8. VALENCIA, *Ibid.*, punct. 3. VÁZQUEZ, d. 206. LUGO, d. 14 s. 2s. P. LEDESMA, *Ibid.*, p. 77s.

[35] D. 8 s. 1 n. 5s; d. 63 s. 7 n. 1.4 TOLEDO, *Ibid.*, a. 1. VÁZQUEZ, d. 203 c. 2 n. 19s. Si bien poco después LEDESMA, *Ibid.*, p. 73, había de negar esta opinión. LUGO, d. 12 s. 2 n. 46-66, dice que «licet olim male audierit, iam tamen communiter recipitur et est magis probabilis et pia». Algunos sostienen ese efecto no como *ex opere operato* sino *ex opere operantis:* cf. ALASTRUEY, 230. De ahí la gran importancia de la acción de gracias, según indica Suárez y lo expresa ALDAMA, *Ibid.*, n. 257. Cf. Pío XII, Enc. «*Mediator Dei*»: AAS 39 (1947) 566-568.

cilmente concebible de que la *manducatio* o sea la recepción formal del sacramento no sea instantánea, sino sucesiva, si en el proceso crece la preparación [36].

Así pues en todo caso el aumento de la gracia y caridad, cualesquiera que sean las posibilidades más o menos ciertas o probables de intensificarlo, es el efecto primario de la Eucaristía. Pero si se distingue entre caridad habitual o sea el hábito de la caridad (que, como idéntico o al menos inseparable de la gracia santificante, informa el alma del justo, aunque no se actúe, y es capaz de aumento físico) y la caridad actual o sea el ejercicio de actos de caridad más o menos intensos y frecuentes, pero físicamente independientes entre sí y que, según Suárez, suponen gracia actual, ¿entiende él que una y otra son efecto primario del sacramento? La pregunta es interesante. Es ley general que todo sacramento infaliblemente confiere gracia al sujeto dispuesto. Si pues el efecto primario de la Eucaristía es aumentar la caridad tanto actual como habitual, a toda comunión buena infaliblemente acompañarán actos de caridad.

En ocasiones Suárez parece poner en igual línea que la habitual la caridad actual como efecto de la comunión: «Quod (sacramentum) de se et ex peculiari ratione ad fervorem charitatis excitat». «Utraque (species) ordinatur ad nutriendam charitatem et consequenter ad accendendum fervorem eius et efficiendam unionem cum Christo» [37]. No explica Suárez la fórmula «fervor charitatis» tan cara a Santo Tomás (3 q. 79 a. 4). Luego dice que «est ardor charitatis, quo homo diligit Deum, non solum in necessariis, sed etiam in aliis». Y Billot que «tunc fervet charitas, quando per actum sibi proprium exit quodammodo extra se, referendo ad Deum super omnia dilectum omnes hominis affectus...» [38]. Es claro que en todo caso indica la caridad en acción y por tanto actos de caridad. ¿Suponen pues esos dos últimos textos suarecianos, que el sacramento se ordena a la caridad actual como efecto primario? De ningún modo. Precisamente el primero lo emplea diciendo a los que exigen para el efecto de la comunión devoción actual, que el pecado venial cometido en la misma comunión «non impedit gratiae et charitatis augmentum», «quia... non pugnat cum gratia habituali, neque cum quocumque augmento eius...», y que la devoción actual no se requiere «ut hoc sacramentum conferat augmentum gratiae et charitatis», pues lo pueden recibir los párvulos y los alienados. Ya se ve que en tales consideraciones no se tiene en cuenta el efecto de la caridad actual como sustancial de la comunión,

---

[36] D. 63 s. 4s; s. 6 n. 8-15. BELARMINO, l. 4 c. 23; pero LUGO, d. 12 s. 3 n. 67-81, no asiente.

[37] D. 7 s. 4 n. 2s; d. 63 s. 3 n. 10; s. 6 n. 6.

[38] LUGO, d. 12 s. 4 n. 92. L. BILLOT, S. I., *De Ecclesiae sacramentis* 1[6] (Romae 1924) th. 52 § 1.

sobre todo porque, como es lógico en la mente de Suárez, valen aun cuando la distracción involuntaria y aun los pecados veniales en cadena ininterrumpida siguieran después del acto de comulgar.

En consecuencia a la objeción de que el fin del sacramento de aumentar la caridad pide no sólo el hábito sino también sus actos, responde que Cristo mirando a la fragilidad humana no manda la devoción actual, y que ello es muy conforme al fin del sacramento, ordenado a aumentar no sólo la caridad actual, sino *primariamente* la habitual: «Quod (Sacramentum) non tantum ad actualem charitatem sed etiam ad habitualem augendam per se primo ordinatur», donde, aunque la gramática podría permitir otra cosa, el contexto pide que el «per se primo» se refiera *sólo* a la habitual. De hecho Suárez, cuando ya expresamente quiere tratar de la caridad actual como efecto de la comunión, dice que todo lo anterior, es decir, todo lo que ha dicho de la gracia como efecto primario del sacramento, se refiere a la gracia habitual y a las virtudes anejas («ad habitualem gratiam et virtutes et dona, quae illam consequuntur») [39].

Así pues, aunque no expresa de palabra la distinción de efecto primario y secundario, mira sólo a la caridad habitual como efecto primario y por tanto infalible del sacramento. Valencia así llama también a la actual; y quizá podría ello aceptarse, ya que ésta por parte del sacramento nunca falla. Pero es más razonable llamar así sólo a la habitual, como indica Vázquez [40], ya que la actual puede a veces de hecho no lograrse.

La gracia habitual es pues el efecto fundamental de la Eucaristía, pero no el único. Suárez distingue otros efectos tanto en el alma como en el cuerpo, a los que también se dirige la intención de Cristo al instituir el sacramento. Todos ellos se ordenan en definitiva a la mayor perfección de la unión con Cristo por la gracia habitual, o sea al fin primario del sacramento; se intentan por tanto con subordinación a él y, al menos en cuanto al fin, participan de su naturaleza espiritual. Después de haberlos consignado todos, dice Suárez: «Est certum, ex hac sacramentali manducatione... sequi in his qui digne illam summunt, spiritualem unionem cum Christo seu perfectionem eius, et omnes effectus supra memoratos, qui omnes ad perfectionem huius unionis tendunt, et ideo spirituales sunt» [41]. Son pues secundarios por esa razón y porque de hecho pueden no lograrse por impedimento del sujeto.

Gracia actual. Menciona ante todo Suárez el principal de ellos, la gracia actual para excitar la devoción y el fervor de la caridad. En sustancia no se trata de si el justo para cada acto bueno necesita

---

[39] D. 63 s. 3 n. 6; s. 9 n. 1.
[40] VALENCIA, *Ibid.*, d. 7 punct. 1. VÁZQUEZ, d. 206 c. 2 n. 6.
[41] D. 64 s. 3 n. 4.

gracia actual, además de la habitual, sino de que, como quiera que se explique, uno de los fines del sacramento es mover a actos saludables que suponen gracia y a ésta Suárez llama actual. Le hemos oído decir que la Eucaristía se ordena a promover el fervor de la caridad... Lo lleva la misma índole del sacramento que nos une con la Humanidad de Cristo y esto, dice Suárez: «Est quoddam bonum per sese maxime hominibus appetibile et quod valde charitatem fovet et excitat». Si es «ad nutriendam charitatem», es obvio que ayude «ad actus charitatis, devotionis vel similes» [42].

Ahora pues, mirándolo como efecto distinto del aumento de gracia y caridad habituales, explica directamente que este sacramento es por sí mismo eficaz para excitar la devoción y el fervor de la caridad con especial suavidad y dulzura espiritual: «Dico... hoc sacramentum de se efficax esse ad excitandam animi devotionem et charitatis fervorem cum speciali spiritus suavitate ac dulcedine». El «de se» indica que es efecto *ex opere operato*. No se preocupa Suárez de explicar el valor psicológico y la relación mutua de estos afectos; que como parece indicar S. Tomas (3 q. 79 a. 1 ad 2) y dice Lugo, la dulzura espiritual viene del amor actual a que excita el sacramento [43]. Pero la devoción por antonomasia, de que aquí habla Suárez, no se concibe sin auténtico afecto de amor, que fácilmente produce gran deleite espiritual; por eso el sentido básico de su fórmula es evidente: el de intenso y delicioso afecto deliberado de unión amorosa con Dios. Ello requiere gracia actual que lo excite, y es la que da el sacramento.

Este efecto en su expresión no parece darlo como cierto («satis probabiliter et sensui Ecclesiae conformiter») pero no hay duda de lo que siente. Si el manjar corporal conforta y deleita al que lo toma, también el espiritual lo hace en su orden, fomentando la amistad divina con ardientes actos de devoción y amor: «Est... hic effectus maxime conveniens fini huius sacramenti, quod ordinatum est ad nutriendam et fovendam divinam amicitiam, quod potissimum fit ferventioribus actibus amoris ac devotionis.»

Pero al punto surgen dificultades. Esa gracia actual no la da infaliblemente el sacramento, pues ella consiste en actos nuestros, y éstos dependen de nuestra libetad. Y sobre todo que, según la experiencia, a menudo el que comulga no siente tales mociones.

A lo primero dice Suárez con fina psicología teológica que esos actos libres se deben al sacramento, en cuanto que por él se nos da, como quiera que sea, la gracia con que es excitada a ellos la voluntad, que sin embargo libremente los pone. Tal efecto si se dan las

---

[42] D. 63 s. 3 n. 10; s. 6 n. 6; d. 41 s. 5 n. 4; d. 7 s. 3 n. 4.

[43] D. 63 s. 9 n. 2. Lugo, d. 12 s. 4 n. 92s. Véase también Billot, *Ibid.*, th. 51 n. 4.

disposiciones necesarias en el sujeto, es infalible por parte del sacramento, pero puede fallar por no cooperar la voluntad con la gracia.

A la objeción de que la experiencia no siempre delata tales mociones, responde atinadamente que no se prometen infaliblemente para el mismo momento de la comunión, sino para el momento en que convenga darlas para excitar la caridad. Ahora bien para recibirlas sin falta en tal momento, es menester que el hombre, supuesta la digna recepción del sacramento, no desmerezca después por el pecado la moción divina o que de otro modo (como negligencia, distracción voluntaria o natural), no la impida. Por eso la experiencia de nada sirve aquí, pues no consta con absoluta certeza de la digna recepción del sacramento, o de no haber impedido la moción, o de cuándo es su momento oportuno, y aun al sentirla no siempre se puede discernir lo bastante su índole, su origen, su tendencia y mucho menos si es efecto del sacramento.

Tan finas observaciones son importantes para que las almas que ponen empeño en recibir bien la comunión, ni se entristezcan ni atemoricen, si después de ella no sienten la devoción y el fervor de que hablamos, pues acaso es que no les conviene recibir entonces ese fruto, sobre todo con devoción sensible, o en último caso, porque, sin mediar pecado grave, se puede impedir ese efecto por negligencia o distracción aun natural. Que ciertos efectos no se den siempre al recibir el sacramento, sino a su debido tiempo, caso de que el hombre no lo impida, es norma también de otros sacramentos. Lugo aprueba plenamente esa explicación de por qué no siempre se siente esa dulzura espiritual y de que no siempre conviene dar ese efecto enseguida, sino a veces dejarlo para mejor ocasión [44].

Con todo Cayetano arguye, a favor de su opinión de exigir la devoción actual para el efecto de la comunión, que en la hipótesis contraria los sacerdotes que celebran a diario habrán de adquirir gran cúmulo de gracia y por fuerza se habrá de notar en ellos, mientras que la experiencia no siempre lo confirma. Suárez hace una observación de gran alcance práctico: que tal experiencia no tiene valor, porque los hábitos infusos y su aumento la superan, ya que ellos de suyo y por sí mismos ni mortifican las pasiones ni excluyen los hábitos viciosos ni impiden los pecados veniales. Puede ser que un hombre frecuente con recta intención los sacramentos y crezca mucho en gracia, sin que externamente muestre gran progreso en la virtud. Y ahora añade una advertencia capital: si ese hombre persevera largo tiempo sin perder la gracia, ya muestra lo bastante la eficacia de sus comuniones [45].

Estas últimas ideas las repiten vigorosamente Billot: «A morta-

---

[44] *Ibíd.*, n. 2. 4. Lugo, d. 14 s. 3 n. 46-49.
[45] D. 63 s. 3 n. 11.

libus... haec ipsa praeservatio foret egregius quidam et maxime proportionatus effectus gratiae sacramentalis in eo continuo acrescentis...» Y antes Lugo, que pondera ese efecto como «non exiguum fructum frequentis communionis» y que la eficacia de la gracia sacramental a veces está oculta «ex defectu materiae» o también «ex multitudine impedimentorum» (preocupaciones, negocios, atractivos del mundo) que no dejan oír la voz de Dios [46].

Esta concepción de la gracia actual eucarística, mientras salva la realidad del efecto sacramental aún entre apariencias que parecen oscurecerlo, amplía indefinidamente la posibilidad de que se nos dé en auxilios oportunos, ya que tal posibilidad responde a la duración de la gracia habitual dada por el sacramento. Tales auxilios se darán por razón del sacramento, cualquiera que sea la causalidad que se le atribuya sobre la gracia sacramental [47]. Quizá atiende Suárez sobre todo a ese efecto del fervor de la caridad, cuando al probar que para comulgar no se requiere devoción actual ni siquiera por la índole especial del sacramento, «quod de se et ex peculiari ratione ad fervorem charitatis excitat», dice que aquella disposición es muy útil («valde utilis») y que Cristo la pide para mayor fruto («ut utiliorem et magis fructuosam, non ut necessariam») [48].

Preservación de los pecados mortales. Pasa Suárez a considerar otro efecto de la Eucaristía, que está muy relacionado con el anterior y se puede decir va incluído en él, pero del que nos consta por enseñanza expresa: la preservación de los pecados mortales futuros. «Sumi... voluit (Christus) sacramentum hoc... tamquam antidotum, quo... a peccatis mortalibus praeservemur», dice el C. Tridentino (D 875). Suárez se refiere al mismo efecto, cuando en términos más generales dice que este sacramento da *ex opere operato* auxilios para evitar los pecados y vencer las tentaciones: «Confert etiam ex opere operato actuale Dei auxilium et favorem ad peccata vitanda et tentationes superandas». Esta fórmula se extiende sin duda en la intención de Suárez también a los pecados veniales.

Cree que este efecto ha de integrarse en cierto modo en el don de la perseverancia como una incoación o participación suya y que por tanto, como éste, consiste en auxilios actuales. En ellos incluye todo recurso con que la divina providencia nos ayuda contra las tentaciones,

---

[46] BILLOT, th. 52. LUGO, *Ibid.* R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Eucharistia* (Torino-Paris 1948) p. 205, dice a propósito de sacerdotes que, aun celebrando a diario, no parecen avanzar mucho en la virtud: «Ad minus non peccant graviter, remanent in statu gratiae, praeservantur por Eucharistiam a peccatis mortalibus, et saltem aliquantulum quotidie augetur in eis caritas...»

[47] D. 8 s. 3 n. 4; d. 9 s. 2 n. 19.

[48] D. 63 s. 3 n. 10s.

sea por iluminaciones del entendimiento o mociones de la voluntad, sea por simple remoción de ocasiones externas, sea de otro modo. Por eso aquí valen con más razón sus advertencias a propósito del efecto anterior, de que la experiencia no es buen juez para decidir sobre la infusión de aquellos auxilios, pues aquí se añade que no raras veces consisten en intervenciones externas de la divina providencia, que a menudo no advertimos o aun no podemos advertir [49]. Quizá por esa doble modalidad, positiva o negativa, de los auxilios, los define Suárez como «actuale Dei auxilium et favorem».

Tanto insiste en este efecto eucarístico de preservación de pecados, que a pesar de sostener contra otros muchos (Báñez, Toledo, Valencia, etcétera), que la Eucaristía no es absolutamente necesaria ni de hecho ni en deseo para la perseverancia final, sostiene (él cree que con Santo Tomás: 3 q. 65 a. 4, según Cayetano), que es moralmente necesaria (en el sentido de muy útil y eficaz) para la perseverancia, de modo que quien voluntariamente no la reciba por mucho tiempo, es casi imposible no caiga en pecado grave: «Dico... posse hoc sacramentum quodammodo seu moraliter dici necessarium ad perseverandum in gratia, id est, valde utile et efficax; adeo ut dicere possimus, eum, qui voluntarie diu abstinet ab huius sacramenti perceptione, vix posse moraliter dici perseverare in gratia sine novo peccato mortali». Y después de apelar a S. Tomás y a los SS. Padres, da como razón propia precisamente el hecho de ser este sacramento directamente ordenado, y por tanto constituído como vía ordinaria para ello, a dar auxilios especiales para evitar los pecados mortales y perseverar; por ser la perseverancia tan difícil a la fragilidad humana, se puede pensar que, quien voluntariamente omite este sacramento, fácilmente caerá. Exceptúa, en cambio, al que involuntariamente lo deje, pues tendrá otras suplencias [50].

Perdón de los pecados veniales. Mención especial hace Suárez también del perdón de los pecados veniales. Lo enseña el C. Tridentino: «Sumi... voluit (Christus) sacramentum hoc... tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis» (D 875), y, aparte de que lo expresan los SS. Padres y los teólogos, da Suárez por evidente que ello está totalmente de acuerdo con la perfección y fin de este sacramento, que directamente lo exige; pues aun la culpa venial repugna algo a la perfección de la amistad y unión de la caridad: «Ideo sacramentum hoc, quod ad hanc unionem perficiendam institutum est, quamlibet culpam directe et virtute sua destruit». Nótese de paso que dice «quamlibet culpam» sin poner limitación.

---

[49] *Ibid.*, s. 9 n. 3s; d. 40 s. 2 n. 10.

[50] BÁÑEZ, *l. c.*, q. 73 a. 3. TOLEDO, *Ibid.*, q. 73 a. 3. VALENCIA, *Ibid.*, punct. 5. Entre los modernos DE LA TAILLE, *Ibid.*, l. 3 c. 2s; ALASTRUEY, *Ibid.*, p. 226-268. Cf. SUÁREZ, d. 40 s. 2.

Se detiene en el modo. No le satisface la explicación de que el sacramento excita actos de caridad, que bastan por sí solos para borrar el pecado venial; piensa que tal perdón no es *ex opere operato,* a no ser mediatamente, en cuanto que el auxilio lo da el sacramento. En tal hipótesis el acto más que disposición al sacramento sería efecto suyo. Y en todo caso el perdón vendría del sacramento como *per accidens.*

Por eso él insiste en el perdón inmediato, pues el sacramento está instituído de suyo para ello. Y si otros sacramentos tienen tal efecto, mucho más le corresponderá al sacramento que es para robustecer a los débiles y curar sus miserias. La distinción es importante: si sólo hay perdón mediato, podrá ocurrir que no siempre se siga infaliblemente el perdón, al menos tan amplio, de los pecados veniales, al recibir el sacramento, porque o no se infundan entonces los auxilios convenientes, sino en otro tiempo, o por falta de cooperación del hombre sean ineficaces, como, según Lugo, no es improbable. Pero ¿qué disposición se requiere para ello? No tanta que por si sola baste para el perdón, como sería p. e. un acto de caridad. Suárez cree basta con que no haya afecto actual a dicho pecado, y con él pensaban Toledo y Valencia, mientras otros lo creen insuficiente [51].

Perdón de la pena temporal. Niega Suárez que la Eucaristía la perdone directamente y *ex opere operato,* pues esa pena no va contra la perfección de la caridad, como el pecado venial. Y apela a S. Tomás que, a su entender, sólo admite un perdón indirecto y concomitante, en cuanto que el sacramento excita actos de caridad con que aquélla se perdona a proporción del fervor de dicha caridad. Fuera de que la Eucaristía como sacrificio está de suyo destinada a perdonar dicha pena. Así parecen discurrir comúnmente los teólogos. Suárez no menciona como Lugo el perdón de la pena, en cuanto que el sacramento perdona la culpa venial, sin duda porque igualmente lo juzga un perdón mediato y concomitante y, por tanto, como *per accidens* [52].

No explana más Suárez los efectos de la Eucaristía en el alma, que, según se ha expuesto, resume, fuera del fundamental de la gracia y caridad, en la gracia actual para excitar el fervor de la caridad, en la preservación del pecado mortal y en el perdón de los veniales. Los tres, como se ve, muy conformes con el básico de conservar y

---

[51] In q. 79 a. 4; d. 63 s. 10 n. 1s. TOLEDO, In 3 q. 79 a. 3. VALENCIA, *Ibid.,* d. 7 punct. l. 3. LUGO, d. 12 s. 4 n. 83s. El perdón sólo mediato se le atribuye a S. BUENAVENTURA, *In 4 sent.* d. 12 p. 2 a 1 q. 3. Y así entienden a Santo Tomás otros como ALASTRUEY, 238 y BILLOT, q. 79 a. 4. LUGO, *De paenit.* d. 9 s. 3 n. 45-47, parece exigir alguna disposición positiva (retractación por lo menos virtual). Y en cuanto a si puesta ella, se perdonan todos los pecados veniales, dice que no consta.

[52] In q. 69 a. 5; d. 63 s. 10 n. 3. LUGO, d. 12 s. 4 n. 98.

aumentar la caridad, ya que fomentan cuanto a ello ayude y destruyen o evitan cuanto lo estorbe. Con eso pasa Suárez a exponer los efectos de la Eucaristía en el cuerpo.

* * *

Sobre la acción de la Eucaristía en el cuerpo Suárez se encontró ante dos opiniones opuestas, que él veía así. Sin citar nombres dice que, según intentaban defender algunos modernos («Aliqui... ex recentioribus), el sacramento imprime en el cuerpo ciertas cualidades, que le unen con el cuerpo de Cristo, como la gracia une el alma con el Espíritu S. Son como participaciones de las dotes del cuerpo glorioso, que lo disponen a la inmortalidad y son prenda de la gloria corporal, como la gracia lo es de la del alma. Así querían explicar la unión eucarística de nuestro cuerpo con el de Cristo, de que hablan los SS. Padres. Quizá es algo de eso lo que después enseñó Contenson de ciertas cualidades físicas que se imprimen en nuestros cuerpos como raíz de la futura resurrección [53].

Acaso pretendía Suárez incluir entre esos autores a D. Francisco de Mendoza, Cardenal de Burgos († 1566), quien, según dice Vázquez, había enseñado en un sermón, que por la comunión se establece entre el cuerpo de Cristo y el nuestro una verdadera unión real, natural y sustancial, y ante la violenta reacción que su idea despertó entre no pocos teólogos, se vió obligado a escribir un libro para explicar aquella unión. El sermón debió de tenerlo entre 1560 y 1562, y su libro, *De naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiae susceptionem fideles consequuntur,* debió de acabarlo unos cinco años después, si bien no ha visto la luz pública hasta nuestros días. Lugo dice que muchísimos teólogos acérrimamente impugnaron su teoría. Vázquez, que sin duda lo conoció, dice que, aunque el autor no explica con la debida claridad su proposición, ésta nada tiene contrario a la fe ni nada de las cosas absurdas que sus adversarios le atribuyeron o creyeron poder deducir de su opinión [54].

De hecho enseña que aquella unión no es en unidad de naturaleza, ni de persona; ni se realiza por fusión de naturalezas o por mutación

---

[53] D. 64 s. 1 n. 1: V. CONTENSON, *Theologia mentis ea cordis,* l. 11 p. 2 diss. 3 eff. 9. Cf. H. MOREAU, *Communion eucharistique (doctrine générale):* DTC 3, 513s.

[54] VÁZQUEZ, d. 204 c. 1 n. 1. FRANCISCI CARD. MENDOZA († 1566), burgensis episcopi, *De naturali cum Christo unitate libri quinque* quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit ANTONIUS PIOLANTI (Romae 1947); de esa edición véase J. BLÁZQUEZ, *La edición romana de la obra «De naturali cum Christo unitate» del Cardenal Mendoza:* RevEspT 10 (1950) 433-439. LUGO, d. 12 s. 5 n. 108.

sustancial, sino por mutación accidental. Por ella «mutantur accidentia animae spiritualia et qualitates corporis nostri accidentales, ut tam anima quam corpus christiforme redditum, spiritus et una caro cum eo non unitate essentiae sed unitate gratiae ac corporis dotium communicatione et convenientia unioneque (sint)». Hay pues unión espiritual en un sentir y querer por fe y amor. Y además, hay otra unión natural y sustancial entre la carne de Cristo y la nuestra: «Alia naturalis et substantialis unio inter eandem Christi carnem et eam, quae digne sumentis est..., quae diversa sit ab unione et incorporatione spirituali». Se dice natural y sustancial, porque «est naturae ad naturam, et substantiae ad substantiam, et corporis ad corpus, et carnis ad carnem, et naturae intra naturam..., et corporis intra corpus...» Pero no es que se cambie nuestra carne en el alma o cuerpo de Cristo, o que la carne de Cristo penetre en nuestra alma. Lo que penetra nuestra alma es «gratia quaedam et virtus ex hoc cibo promanans et corpus et animam imo totum hominen... recreat mirifice». «Totus homo... transformatur in Christum..., illius caro nostram carnem adunat sibi...»

Y el efecto son las «qualitates corporis nostri accidentales». Con ellas se prepara nuestro cuerpo para la resurrección gloriosa: «Unitas naturalis... fit per gratiam sacramentalem, quae postquam in animam primum influit, in corpus etiam ex ipsa anima secundario derivatur peculiarique quadam ratione corpus nostrum ad immortalitatem et incorrruptionem praeparat, quamobrem etiam a patribus corporalis appellatur.» Pero surge la dificultad de cómo se puede llamar natural la unión hecha por gracia sobrenatural. Se responde: «Constat naturalem et substantialem vocatam, quia carnis ad carnem est. Quid enim carni naturalius quam carni coniungi? Et licet caro Christi sit gloriosa et divina et medium ipsum sit gratia supernaturalis, tamen quia extrema ipsa specie et natura conveniunt, idcirco dicuntur naturaliter uniri.» [55].

No queda pues claro su último pensamiento. Pero toda la unión natural y sustancial de la carne de Cristo con la nuestra parece reducirse a que, al entrar en el hombre el cuerpo de Cristo, la virtud del sacramento hace participante al nuestro, de un modo que no explica claramente, de sus dotes gloriosas y así lo dispone a idéntica resurrección.

Suárez no conocía esa obra al escribir su tratado, según lo confiesa; pero habría oído hablar mucho de él y quizá al mismo Mancio de Corpus Christi, de quien fué uno de los discípulos predilectos y que sabemos fué uno de los teólogos salmantinos que impugnaron

---

[55] De toda la cuestión véase BLAZQUEZ, *Teólogos españoles del siglo XVI: Don Francisco de Mendoza (1508-1566): Su doctrina acerca del Cuerpo Místico:* RevEspT 4 (1944) 257-313.

a Mendoza [56]. Pero, nombrándole, sólo dice de él que, según la opinión que se le atribuía, Cristo recibido por la comunión no sólo está presente en el sitio que ocupan las especies sacramentales, sino que en cierto modo se extiende por todo el cuerpo y se une realmente a todas y cada una de sus partes [57].

La opinión contraria, dice, sostenía que la Eucaristía no opera nada en el cuerpo, sino sólo en el alma. Todas las promesas de Cristo a los que comulgan son espirituales y, si algunas son para el cuerpo, se refieren a la vida futura. En ese sentido cree habla S. Tomás (3 q. 79 a. 1 ad 3) al decir que el sacramento no obra en el cuerpo sino en cuanto que la gracia redunda en él, «cum exhibemus membra nostra arma iustitiae Dei» [58].

Ante esas opiniones opuestas empieza Suárez por descartar como temeraria la de las cualidades sobrenaturales que dispongan al cuerpo a la gloria y lo asemejan al cuerpo de Cristo, pues no tiene base sólida ni en la Escritura ni en los documentos eclesiásticos ni en los Santos Padres; ni, aunque se admita sin más su posibilidad, se ve su necesidad o utilidad [59]. Y a continuación se propone examinar el influjo de la comunión en el cuerpo en tres aspectos: mitigación de la concupiscencia, resurrección corporal, unión de nuestro cuerpo con el de Cristo.

Mitigación de la concupiscencia. En lo que se refiere al orden de la virtud, asienta Suárez que el sacramento influye en el cuerpo en dos aspectos: uno negativo, en la disminución de la concupiscencia, y otro positivo, en la excitación de sentimientos buenos que faciliten y hagan grato el ejercicio de la virtud: «Dico... hoc sacramentum habere aliquam efficaciam in corpore digne suscipientis, moderando fomitem peccati et alios bonos affectus in sensitivo appetitu excitando, ut promptius ac iucundius homo virtutem operetur.» Y lo funda en la manera común de hablar de los SS. Padres y teólogos.

Lo difícil es explicar el cómo. Y Suárez se da a excogitar modos aceptables de hacerlo. Decir con S. Tomás (3 q. 79 a. 6 ad 3) y D. Soto [60], que, al aumentar la caridad, disminuye la concupiscencia, no le satisface a Suárez, aunque ello en sí es real, ya que ello no

---

[56] D. 63 s. 3 n. 3. BLAZQUEZ, *Ibíd.*, 271. DE SCORRAILLE, 1 p. 84s; 2 p. 430.

[57] D. 44 s. 3 n. 3. DORONZO, p. 462 s, aún atribuye a Mendoza la peregrina idea de enseñar una unión «etiam physicam et physiologicam, ita ut corpus Christi compenetret et commisceatur corpori communicantis eo fere modo quo cibus commisceatur corpori comedentis».

[58] *Ibíd.*, s. 1 n. 2.

[59] *Ibíd.*, n. 3. Poco conocía a Suárez en este punto DORONZO, 473, al escribir que, según él, por la Eucaristía se producen «in corpore quasdam naturales qualitates quibus ipsa concupiscentia minuitur».

[60] In 4 d. 11 q. 2. a. 5. También GARRIGOU-LAGRANGE, 204.

supone ninguna acción en el cuerpo. Busca pues modos posibles que sean directamente por alguna acción del sacramento en el cuerpo. E indica dos, que le parecen fáciles y casi idénticos y en definitiva se reducen a una suerte de gracia excitante («ad quamdam gratiam excitantem pertinent»): a) En el primero, el sacramento excita tales afectos de la voluntad, que redundan en el apetito sensitivo y moderan la concupiscencia. b) En el segundo hay una acción directa en la imaginación y en el apetito sensitivo, para que surjan imaginaciones y mociones sensitivas en orden al efecto dicho.

Junto a estos sugiere también como posible, que el sacramento opere, sea por influjo inmediato sea por aplicación de causas naturales, según se suele decir de la Extrema Unción, alteraciones fisiológicas en el organismo, en orden a mitigar la concupiscencia, ya que la excitabilidad de ésta tanto depende de aquel. Tal modo le parece a Suárez piadoso y aun probable. Franzelin lo aprueba y dice que «non debet... videri improbabile». El P. Pesch aún acentúa más esa probabilidad al afirmar: «Nihil repugnat ne admittamus *physicum Christi influxum in corpora nostra,* quo per debitam humorum temperationem concupiscentia mitigetur et maior inter corpus et animam harmonia efficiatur» [61].

Pero Suárez lo tiene por incierto.

De esos modos pues no rechaza ninguno. Y más bien de ellos aprovechará lo que pueda. Hace su síntesis con dos elementos: a) Uno interno, de que por razón del sacramento se infundan al hombre auxilios especiales, que hagan surgir en él pensamientos y afectos aptos para mitigar la concupiscencia. b) Otro externo, de una providencia divina singular, que por una parte evite al hombre las ocasiones que pudieran excitar su concupiscencia y haga se le presenten otras que la moderen, y por otra tenga a raya la acción diabólica que la pudiera encender. Así el sacramento física o al menos moralmente dispone mejor al hombre y le conforta para la virtud y superar el mal y se muestra en su propia índole de antídoto contra los pecados, al moderar la concupiscencia que es su fuente principal [62].

Si pues se advierte que este efecto del sacramento, aun con referirse al cuerpo, es espiritual, por ordenarse a un bien del espíritu y por incluirse en los auxilios gratuitos que preservan del pecado al hombre, nada razonable se puede objetar contra esa explicación, si no es el no dar más cabida en ella al influjo directo del sacramento en el organismo, como lo hace Lugo.

Resurrección e inmortalidad corporal. Mayor dificultad, si cabe, encierra la comprensión de este efecto. Suárez ve que las palabras de

---

[61] PESCH, *l. c.*, n. 798. FRANZELÍN, thes. 19. Véase también LUGO, d. 12 s. 5 n. 100s; DE ALDAMA, n. 264. MOREAU, *l. c.*, 513.

[62] D. 64 s. 1 n. 4s.

Cristo, tomadas tal como suenan en todo el contexto, atribuyen a la Eucaristía la virtud de dar la resurrección e inmortalidad corporal: «Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum... et ego resuscitabo eum in novissimo die» (Io 6, 52-59). Y es claro que así las ha entendido la tradición. Por otra parte la gloria corporal va aneja a la gloria del alma, y la Eucaristía opera la gloria del alma sólo en cuanto que conserva y aumenta la gracia, a la que aquella se debe; luego parece que la gloria corporal sólo en ese sentido se debe a la Eucaristía. Según eso, por tanto, aunque el sacramento no implicara la promesa de tal efecto, el justo perseverante obtendría ese beneficio; pero quedarse con esa solución parece desvirtuar las palabras de Cristo.

Suárez asienta ante todo, a propósito de una herejía que menciona S. Agustín [63], que no se ha prometido de tal modo a este sacramento la eterna vida corporal, que quien lo reciba una sola vez infaliblemente la alcanzará. Pues el sacramento, según la experiencia y el sentir de la tradición eclesiástica, ni da la impecabilidad (S. Tomás, 3 q. 79 a. 6 ad ls), ni confirma en gracia, ni da infaliblemente la perseverancia al que comulga una sola vez. La promesa de la vida eterna, como ocurre con otros efectos sacramentales, va condicionada a que el hombre no ponga obstáculo a su colación.

Se presentan pues a Suárez dos opiniones, de las que no cita autores, y que quieren salvar la promesa eucarística de resurrección respecto al cuerpo. Según la primera, se imprimirá por razón del sacramento al cuerpo glorioso del que comulga una especial perfección de gloria e inmortalidad, una singular belleza o cualidad como una suerte de aureola. A Suárez esta opinión, que él califica de piadosa y en sí no improbable, le parece inaceptable por carecer de todo fundamento en la Escritura y en los SS. Padres.

En la segunda opinión la Eucaristía da la resurrección sólo en cuanto va aneja a la gracia que confiere. En ella ve dos hipótesis: a) Una, de que el sacramento, al dar la gracia, da sin más derecho a la vida eterna del alma y del cuerpo. El supuesto es exacto, pero cree Suárez que no basta para llenar las promesas eucarísticas, ya que él se da en todos los sacramentos. b) La otra afecta directamente a este sacramento, que se nos ha dado directamente para perseverar en la gracia, de modo que en tal sentido la consecución de la vida eterna se le puede atribuir de modo particular. Esta explicación con razón la tiene Suárez por muy probable («Valde probabilis»), pues funda una esperanza especial de la gloria. Pero aún no ve que contenga un efecto característico de este sacramento y que no pertenezca a los demás.

Por eso establece una tercera opinión, que sin duda juzga ser suya propia, ya que no menciona ningún patrono a su favor. La resurrección

---

[63] *De civ. Dei*, l. 21 c. 25 n. ls: ML 41, 741.

gloriosa es efecto especial de este sacramento, no porque él en ese orden confiera alguna perfección que no se deba ya a la gracia y a la gloria del alma, sino porque se da por un título nuevo y propio, que es la especial unión con Cristo que se da en este sacramento: «Licet ratione illius (specialis effectus) non conferatur corpori aliquod donum, quod ratione gratiae vel gloriae, animae non debeatur, dabitur tamen proprio et special titulo, scil. propter specialem coniunctionem cum Christio factam per hoc sacramentum». Esta concepción supone sin duda en la mente de Suárez, que, si por otro título no se debiera al justo la resurrección gloriosa, por éste sólo se le debería.

Que un don se pueda prometer por varios títulos, lo juzga claro y lo ve en Cristo, a quien la resurrección y gloria corporal se debía por la unión hipostática, por la gracia y gloria del alma y por el título especial de sus méritos. Puesta esa posibilidad, prueba la conveniencia. Era oportuno que Cristo prometiera especialmente la inmortalidad a los cuerpos que se unieran con el suyo, para aumentar nuestra esperanza y devoción al sacramento y para que se mostrara la eficacia vivífica de la carne de Cristo, que ha de ser la próxima causa de nuestra resurrección e inmortalidad. Dado que ella se unió al Verbo, fuente de vida, para que la muerte fuera vencida y nuestros cuerpos obtuvieran la inmortalidad, convenía que ellos por este sacramento se unieran a la carne de Cristo como a su principio de inmortalidad y así esta se les debiera por ese especial título.

Este modo de explicar el efecto eucarístico estima Suárez ser piadoso y probable («pius est et probabilis»). No tiene dificultad, por no implicar un nuevo efecto, sino simplemente un modo de prometer el mismo con un título nuevo. Insiste pues en que los que no comulgan o vivieron antes de ser instituído el sacramento, no carecen en el cielo de ninguna perfección de la gloria corporal o del alma, si no son inferiores en gracia y caridad; sólo carecen de aquel título especial, pues no se les dará la gloria por la promesa del sacramento. Pero esto poco o nada importa para la perfección de la gloria, si no es que acaso se les añada algún gozo accidental a los que hayan comulgado [64].

A Lugo no le satisface esta explicación, porque cree que el poseer la gloria corporal por varios títulos no es motivo que atraiga a los hombres al sacramento, como intentaba Cristo al prometer aquella gloria. Y añade que el sacramento no sólo da un nuevo título, sino una cosa nueva, para la cual da el título; pues aumenta la gracia en orden a aumentar esa gloria corporal, y da auxilios actuales para el mismo efecto [65]. Pero ¿todo esto no está ya realmente incluído en la ordenación del sacramento a conservar y aumentar la gracia santificante? Creemos

---

[64] *Ibid.*, s. 2 n. 36. Así otros como FRANZELÍN, *Ibid.*; ALASTRUEY, p. 514; DORONZO, 474.

[65] *Ibid.*, n. 105-108.

pues que esta explicación de Lugo nada nuevo sustancial añade a la de Suárez, si no es un avance en la armonización de diversos efectos eucarísticos.

Unión con el Cuerpo de Cristo. Por fin entra Suárez a examinar el último efecto de la Eucaristía en el cuerpo, acaso el más difícil de explicar. ¿Se entabla por la comunión alguna unión especial duradera entre nuestro cuerpo y el de Cristo? Nota que los Escolásticos han distinguido entre uso o recepción del sacramento y su efecto (que supone naturalmente el uso como previa condición para existir). Y es claro que el uso de la Eucaristía implica unión corporal o contacto material y cuantitativo entre el cuerpo del que comulga y el de Cristo. Tal unión, que dura mientras no se corrompen las especies sacramentales, es indiscutible. Se trata pues de otra unión distinta del uso como efecto y que dure aun después de cesar la presencia corporal de Cristo en el alma. Y tomándola en ese sentido es como fluirán los razonamientos de Suárez. Es cuestión, dice, que no la trataron expresamente los escolásticos, pero entre los modernos se discute con empeño.

Enfrenta y enjuicia las dos opiniones opuestas tal como él las ve. La primera es la de muchos católicos que, por reacción contra los herejes que niegan la real presencia de Cristo en el sacramento, enseñan sin más que se produce aquella unión, a la que llaman real, natural, sustancial y a veces aun corporal. Con esto alude Suárez, con más o menos conocimiento de que se trata de ella, a la opinión de Mendoza, que ya sabemos era esa y que la propuso su autor para contrarrestar el influjo de Ecolampadio, adversario de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, por creer que ella no produce efecto no contenido ya en el Bautismo [66]. Seguían pues de hecho a Mendoza los modernos que han escrito de la Eucaristía contra los herejes y que todos ellos poco más o menos enseñan aquella unión.

Les urgen mucho las enfáticas expresiones de los SS. Padres, como la de que nos convertimos «reipsa in illam carnem» (S. Juan Crisóstomo), que nos unimos con Cristo como «si quis liquefactae aliam ceram infuderit» (S. Cirilo Alej.), o que el cuerpo de Cristo «cum fuerit intra nostrum, totum ad se transmutat» (S. Gregorio Nisseno) [67].

Repetimos que Suárez enjuicia esta opinión tal como le suena con sus fórmulas que le parecen exageradas. Y en tal supuesto se adhiere al sentir de los muchos teólogos que la tenían por improbable («improbabilis»). No concibe unión real y física como no sea formal, a modo

---

[66] Cf. BLAZQUEZ, *Teólogos españoles*... 269.

[67] S. JUAN CRIS., *In Io. evang.* hom. 45 n. 3: MG 59, 259: «Ut non solum per dilectionem, sed etiam reipsa, in eamdem carnem commisceamur». S. CIRILO ALEJ., *In Io.* l. 4 c. 2; MG 73, 584: «Quemadmodum enim si quis ceram cerae coniunxerit, utique alteram in altera esse videbit...» S. GREGORIO NIC., *Or. catequ.* 37: MG 45, 93.

de composición, o efectiva, por algún influjo eficiente. Pero: a) La formal es inadmisible; pues nuestro cuerpo y el de Cristo no se unen ni en una naturaleza ni en una persona ni hay cambio del uno en el otro ni tienen otra unión real que los haga una cosa. Nótese que este razonamiento, en sí justo, sólo se explica en Suárez o porque no sabía el alcance de la opinión impugnada o porque acaso veía que algunos de sus defensores exageraban en sus fórmulas. Sabemos que Mendoza nada de eso sentía. b) La efectiva tampoco se entiende, pues es probable que este sacramento no obra directamente en el cuerpo (fuera de que no todo influjo directo basta para la unión efectiva) si no es a lo más en orden a mitigar la concupiscencia, según lo ya dicho. Además, como ocurre en otros sacramentos, tales influjos de la Eucaristía no es necsario se den mientras dura la presencia, sino a su tiempo oportuno; y esto solo no exige unión efectiva.

Por otra parte la cuestión de su duración plantea un serio problema. Es evidente que esa unión no subsiste después de corrompidas las especies. Y con todo los SS. Padres hablan de unión permanente y que no es sino la del Cuerpo Místico, la misma unión permanente en un cuerpo que deduce S. Pablo de la unidad del pan (1 Cor 10, 17) y que ve en la unión conyugal de Cristo y la Iglesia (Eph 5, 30-32). Por tanto dígase que es unión, no corporal, sino espiritual y mística, que es la sola permanente después de corrompidas las especies.

Aún alega Suárez otra razón. Que esa unión no se realiza con todas las partes de nuestro cuerpo, pues la unión corporal supone proximidad e indistancia entre los extremos de la unión. Ni se concibe con sola la parte que recibe las especies, pues no hay motivo de preferirla a otras, sobre todo a las que toca el sacramento. Además tal unión no se entiende como continuación cuantitativa ni por eficencia sacramental mayor en aquella parte que en otras. Y con esta ocasión rechaza como absurda y más que temeraria («non solum improbabilis et absurda est, sed etiam plus quam temeraria»), tal como él la entiende, la idea arriba mencionada que él había oído atribuir a Mendoza [68].

Mira Suárez a la opinión contraria, que, sin duda como reacción contra la de Mendoza, se fué al extremo opuesto, defendida por muchos teólogos: que esa unión corporal desdice de la dignidad del sacramento, que no se ha instituído sino por la unión espiritual: «Non propter corporalem coniunctionem, sed spiritualem, institutum est». Apela a las palabras de Cristo al instituirlo: «Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt» (Io 6, 64) y a expresiones de SS. Padres [69].

Parece que Suárez, según el vigor con que ha rechazado la primera opinión, había de adoptar la segunda. Pero más bien pensó que tal

---

[68] D. 64 s. 3 n. 1.3.
[69] *Ibid.*, n. 2.

como suenan ambas opiniones pueden tener al menos su parte de razón, y aun que bien entendidas difieren más en la formulación que en el fondo. El va pues a intentar una explicación de unión con Cristo, que por una parte sea distinta de la puramente espiritual que parece propugnar la segunda opinión y por otra evite las exageraciones de la primera, tomada tal como a él le sonaba. Su idea será en el fondo como una conciliación de ambas. Cree ser la única probable y conforme a los SS. Padres y a la doctrina católica. Y sin duda piensa que echa por un camino nuevo, ya que ni explícita ni implícitamente cita ningún autor que en ella le haya precedido. Acaso sea de las más personales en su tratado y supone un gran avance teológico.

Para ello resume previamente ciertos principios de doctrina católica sobre este sacramento: a) En él se recibe a Cristo, no en mero símbolo o por sola fe, sino real y verdaderamente. Cree que esto es lo que principalmente indican los Padres mencionados, al hablar de unión corporal, natural, etc. Esa unión se da también en el sacrílego; no es pues propiamente efecto del sacramento, sino mero uso del mismo. b) Da por del todo cierto, que, fuera de esa unión de contacto cuantitativo por las especies, no se da en la comunión otra real y física de orden material, según las razones antes dadas contra la primera opinión. Y tal unión de hecho la excluyen todos los autores defensores de la unión corporal. c) Es cierto que esa unión cuantitativa no se realiza directamente con todas las partes del cuerpo del comulgante, sino con la que recibe las especies. d) Es cierto por fin que los que dignamente comulgan reciben con el aumento de unión espiritual con Cristo todos los demás efectos del sacramento (al menos en cuanto ello depende del sacramento). De todo lo cual infiere que no se da unión real en este sacramento, que añada algo a la recepción de Cristo indicada y a sus efectos ya examinados. Esta observación es muy importante para pesar bien el alcance de la explicación de Suárez y no se tenga sin más por insuficiente. Puesto todo ello ¿no queda ya lugar a hablar de una unión verdadera entre nuestro cuerpo y el de Cristo?

Las fórmulas de los SS. Padres y de ciertos autores modernos le llevan a afirmar que por la comunión se establece tal unión, distinta de la espiritual mirada en sí misma y de la puramente sacramental o recepción cuantitativa de las especies sacramentales. Es que Cristo verdadera y propiamente entra en el que comulga y que éste no lo recibe como quiera, sino con una suerte de abrazo corporal. De ahí que mientras Cristo está allí corporalmente, y al menos atendida la virtud del sacramento, le excita a su amor y a estrecharle con afecto. Y esa unión y contacto corporal hace que, consumidas las especies, quede cierta relación moral entre Cristo y el comulgante, que por razón de aquel contacto pasa a ser por un título especial como algo de Cristo y objeto de sus especiales cuidados, no sólo en cuanto al alma, sino en cuanto a la santificación y glorificación de su cuerpo. Todo esto ciertamente no se

da en quien comulga sacrílegamente o no comulga sacramentalmente: «Quando Christus digne sumitur, realiter coniungitur suscipienti, quia vere ac proprie intra ipsum constituitur, et quasi quodam corporali amplexu apprehenditur. Ex quo fit, ut quamdiu Christus ibi adest, quantum est ex sacramentali virtute eius, excitet suscipientem ut diligat, et affectu etiam complectatur eum, quem corporaliter habet praesentem. Ac rursus ex eadem corporali sumptione... relinquitur etiam post transactam realem Christi praesentiam, moralis quaedam habitudo inter Christum et suscipientem, nam ratione illius contactus, speciali titulo censetur hic esse quasi aliquid Christi, et Christum habere specialem curam non solum animae, sed etiam corporis eius, ut illud sanctificet, suaeque gloriae particeps faciat, quae habitudo non manet in eo qui indigne communicavit...»

Nótese bien esta idea: Cristo por haber entrado en el que comulga, como que toma posesión de él y lo mira ya como algo suyo aun en cuanto al cuerpo. Y que en virtud de este tomarlo como suyo, lo rige con especial providencia santificadora. No explica Suárez en qué consiste esta santificación, pero lo obvio es pensar al menos en el efecto antes mencionado de mitigar la concupiscencia y de excitar en él afectos sensitivos que ayuden a la santificación del alma. Y que en virtud de aquel mismo mirarle como suyo, le hace participante de su gloria o sea de su resurrección gloriosa e inmortalidad.

El que muchos a esa unión la llamen sustancial, por ser entre sustancias, y aun corporal, por ser entre cuerpos, Suárez no lo rechaza en absoluto, con tal que ello se entienda debidamente. Pero no le gusta lo primero, porque entre sustancias puede haber unión accidental, y la unión entre Cristo y su Iglesia (que en definitiva es la que hay entre Cristo y el que dignamente le recibe, como sin duda está suponiendo Suárez) no se puede llamar sino muy impropiamente sustancial. Ni le agrada del todo que se diga corporal y da de ello una razón muy delicada: entre los cuerpos puede haber cierta unión puramente espiritual, aunque en cierto modo una también los cuerpos, como la de Cristo con el Bautista y otros santos antes de la institución de la Eucaristía. Pero admite que aquella unión con Cristo eucarístico se puede decir justamente corporal, en cuanto que se funda en la recepción real del cuerpo de Cristo, y natural o real, en cuanto que supera la mera figura o símbolo y la unión de sola fe y afecto.

Pero propiamente dice que se puede llamar mística o moral; y se puede asemejar a la unión conyugal, como lo hacen los SS. Padres: «Proprie vero potest haec unio vocari mystica seu moralis, fundata aliquo modo in corporali vinculo seu mistione; huiusmodi enim est unitas illa, quae est inter coniuges, per quam explicant hanc unionem praedicti Patres...» [70] Es bien acertada esta comparación; los esposos

[70] *Ibíd.*, n. 5s.

son *una caro* aun después del acto conyugal, porque en cuanto a los cuerpos son cada uno algo del otro. Así Cristo y el que comulga se unen con una unión de pertenencia corporal por parte de éste respecto a Cristo, que le mira aun en cuanto al cuerpo como algo suyo, y no sólo mientras está en su pecho, sino aun después de consumidas las especies.

No se explica más Suárez, pero lo ha dicho todo. No sabemos si para idear y combinar estas consideraciones se inspiró en otros autores. Lo que sí sabemos es que por ese camino han seguido los posteriores teólogos que han querido explicar nuestra unión eucarística con Cristo. Vázquez, que es acaso quien mejor disertó sobre el tema, creemos que sustancialmente no dijo nada sobre él, que no hubiera indicado concisamente Suárez. Y a lo mismo viene a reducirse lo que brevemente dice Lugo sobre el mismo punto y lo que han dicho otros como Franzelin [71].

Con esta concepción el mismo Suárez nos ofrece un resumen orgánico de los efectos de la Eucaristía en el cuerpo, que él nos ha expuesto con detalle. Por la unión especial de Cristo con nuestro cuerpo, lo mira como algo suyo, le santifica asemejándole a sí mismo por la mitigación de la concupiscencia y con hacerlo instrumento de vida espiritual y por el derecho a participar de su resurrección gloriosa. El resultado es magnífico.

Consecución de la vida eterna. Cristo prometió al que come su carne y bebe su sangre la vida eterna (Io 6, 55. 59). Por eso la consecución de ésta con razón se incluye y considera entre los efectos de la Eucaristía, como lo hace S. Tomás (3 q. 78 a. 2) y otros autores [72]. Suárez expresamente supone tal doctrina y ve en la Eucaristía una prenda certísima de la gloria. Al razonar por qué no convenía hacer tal institución antes de la Encarnación, dice también: «Quia... hoc sacramentum... est certissimum pignus gloriae, cuius ianua nondum erat hominibus patefacta» [73]. Y si mira la gloria corporal como fruto de la Eucaristía, con más razón ha de mirar como fruto del sacramento la gloria del alma.

Sin embargo no hace un apartado para examinar la obtención de esta gloria como efecto de la Eucaristía. Acaso suponía, como después diría Billot a propósito del artículo de S. Tomás sobre este punto (3 q. 79 a. 2), que ese efecto no es sino ulterior determinación del efecto primario [74], pues el sacramento está destinado a conservar y aumentar

---

[71] VÁZQUEZ, D. 204; véase d. 169 c. n. 31. LUGO, *Ibid.*, n. 108. FRANZELÍN, thes. 19. ALASTRUEY, 247-250. DE ALDAMA, n. 258. MOREAU, 513.

[72] LUGO, D. 12 s. 4 n. 89. VALENCIA, D. 7 punct. 1. GARRIGOU-LAGRANGE, 197s. ALASTRUEY, 231s. MOREAU, 511.

[73] D. 41 s. 5 n. 1.

[74] Thes. 51, schol.

la gracia hasta su consumación en la perseverancia final, y a esa gracia se le debe la gloria; luego ésta es efecto del sacramento. Sin duda así discurría Suárez, cuando a propósito de la resurrección corporal suponía a modo de objeción, que la Eucaristía no tiene más influjo sobre la gloria del alma que la que tiene sobre la gracia y la caridad. Y sobre todo cuando juzgaba que a este sacramento, por su ordenación especial a la perseverancia en la gracia, se le puede atribuir singularmente la consecución de la gloria [75]. Así Valencia, que siguiendo a S. Tomás detalla también ese efecto, dice que la Eucaristía da la gloria, no sólo por la razón general de que da la gracia, sino por la particular de que sustenta una vida que de suyo es eterna y porque da fuerzas para llegar a ella. Ni es de creer añade algo sustancialmente distinto Lugo, al decir que la da «speciali titulo, quatenus in ratione cibi ordinatur ad dandam gratiae consummationem» [76].

Con esto llegamos al final. Esperamos que esta exposición de los efectos de la Eucaristía según Suárez deja entrever algo de la riqueza doctrinal y de la fineza teológica con que el teólogo granadino ha tratado el tema. Sin duda en él a muchos teólogos les ha señalado el camino y a otros muchos les ha sido fuente de inspiración. Si algo les ha dejado, ha sido acaso y sobre todo la labor de insistir en la sistematización de esos efectos y de reducirlos a mayor unidad jerárquica; aun para eso él ha dado una pauta, al fijar la unión corporal con Cristo de una parte como efecto de la unión espiritual con El y de otra como punto de partida de la mitigación de la concupiscencia y de la gloria corporal. Así Suárez puede presentarse como un teólogo que tuvo algo serio que decir sobre los efectos de la Eucaristía.

Facultad teológica de Oña (Burgos)

José Sagüés, S. I.

---

[75] D. 40 s. 5 n. 1; d. 64 s. 2 n. 2.5. Cf. Garrigou-Lagrange, p. 198

[76] Valencia, *Ibid.* Lugo, d. 12 s. 4 n. 89.

El Corazón en las Epístolas de San Pablo

«Estás en nuestros corazones
para juntos morir y juntos vivir.»
(2 Cor VII, 3)

INTRODUCCION

El origen de este trabajo es el deseo de adquirir un conocimiento más completo y más profundo de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, una mayor solidez teológica en el ejercicio y en la presentación de este culto que la Iglesia nos muestra como el «compendio de toda la religión».

Cuando se quiere entrar por el camino de la solidez teológica, una de las primeras cuestiones que se presentan es la del fundamento bíblico de la devoción. Y en la búsqueda de tal fundamento se puede atender a dos aspectos: *la realidad misma* que es esencial en la devoción al Sagrado Corazón, y *la expresión* de esa realidad. No son dos cosas diferentes, pero sí dos aspectos, y en nuestro trabajo hemos escogido el segundo: ¿cuál es —si existe— la base que nos proporciona la Sagrada Escritura en ese lenguaje tropológico, figurado, que emplea la palabra *corazón* en un significado que no coincide totalmente con su sentido propio? Tal vez se podría objetar que proceder de este modo es quedarse en el exterior y que sería preferible ir únicamente a la realidad en sí misma, como lo hace la encíclica «Haurietis aquas»; pero no olvidemos que siempre será necesario recurrir a las expresiones verbales para traducir nuestro pensamiento y hacerlo comunicable, y que, por otra parte, hay que tratar de comprender más íntimamente el lenguaje —la envoltura sensible— en el que llega a nosotros el tesoro que se nos ofrece.

En esta línea centramos nuestro estudio en el empleo que San Pablo hace en sus epístolas [1] de la palabra *corazón:* qué es lo que él quie-

[1] No tomamos en cuenta los pasajes de la epístola a los Hebreos, por el problema especial sobre la participación de San Pablo en la redacción misma.

re decir en los diferentes pasajes donde aparece, para reflexionar sobre la relación entre ese significado y el sentido propio de la palabra —el órgano corporal, el corazón de carne—. Tal relación nos será útil para delimitar el papel que debe desempeñar el corazón mismo de Nuestro Señor en la devoción al «Sagrado Corazón» de Jesús.

Naturalmente, para comprender a San Pablo es necesario tener en cuenta la significación del *corazón* en la Antigua Alianza, tanto en el hebreo como en la traducción griega. Tocamos brevemente este punto —que requeriría un estudio mucho más extenso—, apoyándonos en las conclusiones de trabajos más completos y añadiendo nuestras reflexiones sobre ellas.

LO QUE VALE EL CORAZON EN LA ANTIGUA ALIANZA.

«El hombre vale lo que vale su corazón»: fórmula feliz de P. Dhorme para compendiar la significación metafórica de *corazón* entre los hebreos y los acadios [2].

> Toda (su) psicología se mueve ... alrededor del corazón... el principio de la vida sensible, intelectual y moral, no es otro que este órgano invisible, que Dios solo puede conocer (I Re VIII 39, II Par VI 30). ... algunas pasiones o emociones se localizarán en otros órganos internos. El corazón las contiene todas. Es sencillamente... el resumen del hombre interior, contrapuesto a la carne que es el hombre exterior y tangible.

Más adelante —en el párrafo sobre «la *metáfora* del corazón»— analizaremos hasta qué punto podemos hablar del corazón como *principio* de la vida sensible, intelectual y moral. Por ahora comprobemos con unos cuantos ejemplos que se utiliza el corazón para designar «el resumen del hombre interior», para caracterizar *lo que un hombre es en realidad.*

1. *La calidad del corazón,* en efecto, determina la calidad del hombre o su estado actual. «Engrasado como sebo *tienen el corazón*», dice de los malvados el salmista (Ps CXIX 70) [3], «Los pecadores entesan el arco, ponen su saeta sobre la cuerda, para asaetear en la sombra a los *rectos de corazón*» (Ps XI 2). «Créame, oh Dios, *un corazón*

En general, y salvo pequeñas modificaciones, tomamos la traducción de las epístolas de la obra del R. P. José M.ª Bover, S. J., *Las epístolas de San Pablo* [2], Barcelona, 1950.

[2] *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien,* p. 128. (Tirada aparte de la «Revue Biblique», 1920-1923.)

[3] Citamos los salmos según la numeración hebrea.

limpio, y renueva en mí un espíritu constante», tal es la súplica del pecador arrepentido (Ps LI 12). En el sueño de Nabucodonosor, «uno de esos que velan y son santos» dirigía esta amenaza contra el árbol figura del rey: «Abatid el árbol y cortad sus ramas... Quítesele *su corazón de hombre* y désele *un corazón de bestia*...» Y «se cumplió en Nabucodonosor la palabra: fué arrojado de en medio de los hombres, y comió hierba como los bueyes...» (Dan IV 11, 13, 30).

2. *El corazón aparece relacionado con todas las funciones humanas.* El hombre está compuesto de cuerpo y alma, pero no es tan fácil conocer la distinción entre esos dos elementos; y para los hebreos, como para otros pueblos, lo que existe es simplemente el hombre. Como consecuencia,

> les passions, les fonctions organiques, les sensations sont rapportées aussi bien à l'âme qu'aux organes, et par contre, la pensée et les sentiments sont le fait d'organes et de parties corporelles [4].

Así se dirá que el vino *alegra el corazón* del hombre, que el pan lo restaura (Ps CIV 15). Después de la fiesta de la dedicación del templo de Jerusalén, «se fueron cada uno a su morada, *alegre y lleno de gozo el corazón*» (I Reg VIII 66). La tristeza también llega al corazón: Artajerjes pregunta a Nehemías: «¿Por qué estás con tan mala cara? Enfermo no estás: no puede ser, pues, sino alguna *pena de tu corazón*» (Neh II 2). Ana lloraba por su esterilidad y no comía; «Elcana, su marido, le decía: ¿Por qué lloras y no comes? ¿Por qué está *triste tu corazón?*» (I Sam I 8).

El corazón está relacionado también con el amor y con el odio. «¿Cómo puedes decir que me quieres —reprocha Dalila a Sansón— *cuando tu corazón no está conmigo?*» (Iud XVI 15). Y Yavé ordena en el Levítico (XIX 17): «*No odies en tu corazón a tu hermano.*»

Todos los estados de ánimo repercuten sobre el corazón. En la aflicción, «*mi corazón ha quedado como cera,* derrítese en mis entrañas» (Ps XXII 15). «*Mi corazón se agita,* me ha abandonado el vigor» (Ps XXXVIII 11). A pesar de la resolución tomada, de no hablar, «*enardecióse mi corazón* dentro del pecho... prorrumpí con mi lengua» (Ps XXXIX 4). «Por la voz del enemigo... *mi corazón se conturba* en mi pecho» (Ps LV 4, 5). Por el contrario, tener a Yavé como protector supera todo lo que se pudiera desear: «Si contigo estoy, no me deleita la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón, ¡roca de mi corazón y mi parcela Dios para siempre!» (Ps LXXIII 25, 26). «Por el camino de tus mandamientos correré *cuando dilatares mi corazón*» (Ps CXIX 32).

---

[4] TRESMONTANT, C., «*Essai sur la pensée hébraïque*», Paris, 1953, p. 102.

El hombre es un ser dotado de inteligencia; también en este campo tendrá repercusiones la «calidad» del corazón. Moisés reprende a los israelitas por su incredulidad: «Yavé no os ha dado todavía hasta hoy *un corazón que entienda,* ojos que vean y oídos que escuchen» (Deut XXIX 3).

Dios concedió a Salomón «*un corazón sabio e inteligente*» (I Reg III 12). Y el libro de los Proverbios nos dice (X 20, 21), «plata acrisolada es la boca del justo, *el corazón del impío* no vale nada».

Todos los matices de la actividad intelectual se refieren al corazón; hay pensamientos y designios que no aparecen plenamente como son ni siquiera al que los tiene. Daniel hace saber a Nabucodonosor que si puede interpretar su sueño es precisamente para que el rey llegue «a entender los pensamientos» de su corazón» (Dan II 30). Los falsos profetas no hablan en nombre de Yavé, «falsas visiones, agüeros, vanidades y *engaños de su corazón* es lo que les profetizan» (Ier XIV 14).

3. *La realidad íntima del hombre,* que puede estar en contradicción con sus palabras, la designa el corazón. «El Señor dice: pues que este pueblo se me acerca sólo de palabra y me honra sólo con los labios, mientras que *su corazón está lejos de mí*... voy a hacer nuevamente... extraordinarios prodigios» (Is XXIX 13, 14). Es la historia de las infidelidades de Israel, descrita en el salmo LXXVIII: «le engañaban con su boca, y con su lengua le mentían. Y *su corazón no era recto* con El, ni eran fieles a su pacto» (vers. 36, 37).

Los hombres no ven sino las apariencias, y por eso no son capaces de apreciar a los hombres en lo que de veras valen: tal es la advertencia que Yavé hace a Samuel al descartar a Eliab: «No ve Dios como ve el hombre; el hombre ve la figura, pero *Yavé mira el corazón*» (I Sam XVI 7). Esa realidad íntima del hombre, que aparece tal cual es ante Yavé, es lo que Él quiere poseer (Deut VI 5, 6), sin contentarse con un homenaje puramente exterior: «*Circuncidad,* pues, *vuestros corazones*...» (Deut X 16), «*Rasgad vuestros corazones,* no vuestras vestiduras» (Ioel II 13). Por eso, cuando lleguen los días de la nueva alianza, «Yo pondré mi ley en ellos... y *la escribiré en su corazón*» (Ier XXXI 33), «*y les daré otro corazón,* y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra, y *les daré un corazón de carne*...» (Ez XI 19, 20).

No sería difícil continuar espigando ejemplos entre la multitud de pasajes (cerca de mil) en donde interviene el corazón. La frecuencia de su empleo nos indica ya su importancia y nos invita a reflexionar sobre su significado. La calidad del corazón indica la calidad o el estado del hombre en sus diferentes actividades; lo representa como es en realidad, tal cual es visto por la mirada escrutadora de Dios. «El hombre vale —decía Dhorme— lo que vale su corazón.» Del *leb*

hebreo se puede decir con mayor razón lo que Behm dice de la significación de καρδία en los LXX [5]:

> καρδία es ante todo el principio y el órgano de la vida personal humana, *el punto interior de concentración* del ser y del obrar del hombre como una personalidad espiritual... por tanto (es) también la fuente y la sede de la vida religiosa y moral... Con frecuencia se sustituye καρδία por otras palabras, ψυχή, δίανοια, πνεῦμα, νοῦς y otras, pero sin embargo conserva frente a esos sinónimos la relación *a la totalidad y la unidad de la vida interior* que se manifiesta y se completa en la multiplicidad de las funciones psíquicas y espirituales.

Con estos datos a la vista podemos ahora preguntarnos por qué proceso de transposición se ha llegado a designar la persona —en lo que tiene de más real y más profundo— a partir del órgano corporal. En otras palabras, ¿de qué clase de *metáfora* se trata?

La METAFORA del corazón. Esta palabra, metáfora, es ambigua: en su sentido técnico designa la figura de lenguaje por la cual se traslada la significación propia de una palabra a otro significado que le conviene únicamente en virtud de una comparación sobreentendida (un hombre *cultiva* su inteligencia; las *perlas* de rocío). Pero en un sentido más amplio, que es en general el más empleado, «metáfora» significa *tropo* en cualquiera de sus formas; es decir, el empleo de una palabra *en un sentido diferente del propio* (sea por medio de la «metonimia», tomando el efecto por la causa, el signo por la cosa significada, o viceversa; o por medio de la «sinécdoque», tomando la parte por el todo, el género por la especie, la materia de que una cosa está hecha por la cosa misma). Ahora bien, ¿de qué clase de metáfora, de *tropo,* se usa en el Antiguo Testamento cuando el corazón no significa —o por lo menos cuando no significa *únicamente*— el órgano central del aparato circulatorio, o por extensión el pecho?

Si lo fundamental fuera una *metáfora* en sentido estricto, tendríamos que encontrar *siempre* una comparación sobreentendida: al hablar del «cultivo» de la inteligencia, se la compara con un campo o con una planta; en el caso del corazón «limpio», «recto», del «corazón del impío», de los «pensamientos» o «deseos», «amores», «odios»

---

[5] Artículo καρδία, en KITTEL, *Theologisches Wöterbuch zum Neuen Testament* 3.er volumen, p. 612 (Stuttgart, 1938): «So ist die καρδία vor allen Dingen auch das Prinzip und Organ des Menschlichen Personlebens, *der innere Konzentrationspunkt* des Wesens und Wirkens des Menschen als geistiger Persönlichkeit... daher auch der Quellort und Sitz des religiös-sittlichen Lebens... καρδία wechselt vielfach mit ψυχή, διάνοια, πνεῦμα, νοῦς, ua, behält aber auch diesen Synonymen gegenüber die Beziehung *auf das Ganze und die Einheit des inneren Lebens,* das sich in der Mannigfaltigkeit der seelisch-geistigen Funktionen darstellet und auswirkt». (Nosotros subrayamos.)

del corazón, ¿hay necesariamente una comparación? Eso supondría que en cada caso habría *una facultad* humana *claramente distinguida:* pero la mentalidad hebrea aparece en un estadio anterior a esa reflexión filosófica. Para ellos, —como para todo hombre en sus reacciones espontáneas—, el hombre es una unidad, y ni siquiera se percibe con toda claridad su composición de cuerpo y alma. Como consecuencia, las pasiones espiriutales lo mismo que las funciones orgánicas, y con mayor razón los sentimientos que participan más claramente de ambos aspectos, se atribuirán indistintamente al «alma» —es decir, al «soplo» (nefesch)—, al cuerpo o a los órganos especialmente afectados Tresmontant expresa así esta concepción [6]:

> L'homme est une âme vivante. Il ne faut pas interpréter la notion hebraïque d'âme à partir du dualisme platonicien. Ignorant la dichotomie âme-corps, l'hébreu ne fait pas de l'âme cette réalité desincarnée qu'elle est pour nous, précisément parce que nous l'opposons au corps. En hébreu, l'âme c'est l'homme. On ne doit pas dire que l'homme *a* une âme, mais qu'il *est* une âme. De la même manière du point de vue biblique l'homme est corps.
>
> ... du fait du non-dualisme, les passions, les fonctions organiques, les sensations sont rapportées aussi bien à l'âme qu'aux organes, et par contre, la pensée et les sentiments sont le fait d'organes et de parties corporelles [7].
>
> La psychologie hébraïque de l'émotion, de la passion rejoint les psychologies modernes qui refusent de séparer, dans le désir ou le peur, la part psychologique de la part somatique. «Vous n'irez pas après votre coeur et après vos yeux, qui vous entrainent dans l'infidélité» (Num 15, 39) [8].

Por tanto, fundamentalmente se trata del empleo de *una parte* del hombre *para designarlo todo entero,* aunque subrayando más un aspecto determinado: la cara, por ejemplo, designará al hombre en cuanto que es visible o en cuanto que él mismo ve; el corazón indicará el resumen verdadero, aunque oculto, de lo que el hombre es delante de Dios. Se toma *la parte por el todo:* es la figura llamada *sinécdoque.*

De esta manera, aun en los casos en que el contexto señala explícitamente sólo una operación del hombre, o hasta cierto punto una facultad —tal como nosotros podemos distinguirla ahora—, de hecho se trata *del hombre que actúa;* y cuando el corazón es el órgano escogido para designarlo, es *el hombre en lo que tiene de más personal, de más profundo, tal vez de más oculto.*

---

[6] *Op. cit.,* p. 95.
[7] *Ibid.,* p. 102.
[8] *Ibid.,* p. 103.

¿Querrá esto decir que *se afirma* del corazón que es precisamente «el órgano», «la sede», de las diferentes operaciones humanas con las cuales se lo relaciona? Nos parece que no. Sin desconocer que tal manera de expresarse tiene su origen en ciertas concepciones fisiológicas o psicológicas —tal vez más sencillamente en hechos fácilmente perceptibles a cualquiera—, se trata *en primer lugar* de un lenguaje figurado en el que la imaginación tiene una parte considerable: se designa todo el hombre atendiendo especialmente a una parte de su cuerpo, y a esta figura —la sinécdoque— se sobreponen otras, con mucha frecuencia metáforas en sentido estricto o simples comparaciones explícitas. Notemos además que tales comparaciones no parecen establecerse entre la parte del cuerpo y una facultad definida; el término de comparación suele ser algo material, sensible, imaginable.

Bajo este respecto el corazón no es sino un caso particular dentro de un uso más general de todas las partes del cuerpo. Como el salmo XXVI 12 dice «mi *pie* está firme en el camino llano», para expresar que *el hombre* no se aparta del *camino* de la inocencia, en el salmo XXVII 3 encontramos esta palabra de confianza tranquila: «Aunque acampen contra mí ejércitos, *no temerá mi corazón*». No se trata de señalar *la sede fisiológica* de la firmeza en el pie, ni del temor en el corazón; sino que basándose en una manifestación sensible se designa una calidad o una situación del hombre: el que está firme permanece de pie, el temeroso tiene el corazón desacompasado. En el salmo XXVI 12 se añade la comparación del camino; respecto del corazón no hay ninguna en el pasaje del salmo XXVII que acabamos de citar, pero en otros textos sí la hay: el corazón se derrite como la cera (Ps XXII 15), se enardece (Ps XXXIX 4), está alejado de Yavé (Is XXIX 14), es como un receptáculo en el que han de llevarse —muy adentro— los mandamientos de Yavé (Deut VI 6); hay que circuncidarlo (Deut X 16), que rasgarlo con la contrición (Ioel II 13) [9].

---

[9] En su artículo «Les sens des noms du coeur dans l'antiquité», (*Le Coeur, Études Carmelitaines*, Desclée de Brouwer, 1950), M. Antoine GUILLAUMONT analiza el modo de hablar de los semitas sobre el corazón y dice así (p. 51): «Cette psychologie dissocie mal le fait psychique lui-même de son effet sur l'organe et de l'organe lui-même affecté de telle ou telle manière», y saca después esta conclusión:

«pour cette raison il est difficile de dire quand on est en présence d'un emploi métaphorique certain dans toutes ces expressions où entre le mot «coeur»; la métaphore en effet est fondée sur la claire distinction de deux ordres et cette psychologie repose sur une dissociation encore confuse du physique et du psychique. En outre elle se dégage mal d'une certaine indifférenciation primitive où l'homme a longtemps laissé les phenomènes psychiques, les situant tous en un même lieu; toutefois une différenciation nette se fait jour au profit de l'intelligence et de la pensée, dont le coeur, pour ainsi dire spécialisé à cet effet, devient l'organe par excellence».

M. Guillaumont atiende únicamente a la metáfora en sentido estricto, y

Vemos pues que la figura llamada *sinécdoque* es fundamental en la significación tropológica de las partes del cuerpo, que las otras figuras o comparaciones acaban de matizar lo que se quiere decir *de todo el hombre*. Anotemos una consecuencia que nos será útil después: el órgano corporal al que se atiende especialmente es *indispensable* en la sinécdoque [10], pues por medio de él se realza, se hace visible un aspecto determinado de la vida del hombre, de su actividad o de su estado actual. Cuando el órgano empleado es el corazón, ese aspecto es la realidad más profunda del hombre, lo que hay en él de más personal, de más característico.

Después de este somero examen de la significación del corazón en la Antigua Alianza, pasemos a ver con más detalle los textos en los que San Pablo usa la palabra καρδία, en su sentido propio —como en la traducción griega del Antiguo Testamento y en el griego clásico— equivale al *leb, lebab* hebreo.

---

supone que la comparación sobreentendida *debe* establecerse entre el orden físico y el psíquico. En ese supuesto no sólo parece difícil decir cuándo hay empleo metafórico: probablemente nunca se podrá señalar con certeza la comparación con una facultad determinada, distinguida según ideas posteriores, por la razón de que los Semitas no hacían esas distinciones; aun en el caso de la inteligencia y del pensamiento, ¿podemos decir que el aspecto intelectual aparece distinguido de los aspectos volitivos y afectivo-sensibles con los que está íntimamente ligado? Como lo indica M. Tresmontant (*Op. cit.*, p. 106).

> «La connaissance n'est pas le fait d'un intellect séparé du corps. L'homme sémitique n'est pas, selon l'expression de Jousse, «dissocié». La connaissance est l'acte de tout l'homme. Le type de la connaissance, c'est l'acte d'épouser.»

[10] En esta figura se puede decir con mayor razón lo que se afirma a propósito de la metáfora (en sentido estricto) en las lenguas semíticas: se puede llegar a dos significaciones completamente distintas sin que se pierda completamente la relación de una a otra. Así lo hace notar el P. G. Lambert, S. J., a propósito de «oráculo profético» y «carga»: la evolución semántica hace pasar la idea de «carga» al «oráculo» que pesa sobre la vida de aquéllos a quienes se dirige, pero esta evolución se realiza «de telle manière qu'on arrive à deux significations nettement distinctes, sans que s'efface complètement la relation de l'une à l'autre. Ainsi que le notait déjà Ernest Renan (*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 2.ª édit., Paris, 1858, p. 23-24)... c'est là une particularité facilement observable dans cette famille de langues: 'Ce qui distingue la famille sémitique, c'est que l'union primitive de la sensation et de l'idée s'y est toujours conservée, c'est que l'un des deux termes n'y a point fait oublier l'autre, comme cela est arrivé dans les langues ariennes, c'est que l'idéalisation, en un mot, ne s'y est jamais opérée d'une manière complète; si bien que dans chaque mot on croit entendre encore l'écho des sensations primitives qui déterminèrent le choix des premiers nomenclateurs' ». («Mon joug est aisé et mon fardeau léger», «Nouvelle Revue Théologique» 1955,, p. 965.)

EL «CORAZON» EN LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO

La palabra καρδία aparece 52 veces en las epístolas [11]. Recorramos esos textos, y para ello agrupémoslos de una manera semejante a la que empleamos a propósito del Antiguo Testamento:

1. La calidad del corazón.
2. El corazón relacionado con las diversas operaciones humanas.
3. La realidad del corazón.

   A. La cara y el corazón.
   B. La carne y el corazón.
   C. La boca y el corazón.
   D. La acción de Dios sobre el corazón.
   E. La acción de los hombres sobre el corazón.

No se trata de una división adecuada y por eso tendremos que encontrar varias veces algunos de esos pasajes, pero eso mismo nos ayudará a reflexionar sobre «la metáfora del corazón» en San Pablo y a sacar algunas conclusiones que de ella se derivan al hablar del Corazón de Cristo. Finalmente responderemos a esta pregunta: ¿Trata Pablo del corazón de Cristo?, ¿emplea esta expresión?

1. *La calidad del corazón* es la calidad del hombre:

En la epístola a los Romanos, San Pablo describe la situación de los gentiles, que no reconocieron a Dios en las perfecciones de las creaturas: «se entenebreció *su insensato corazón*» (I 21). «Por lo cual los entregó Dios en manos de *las concupiscencias de sus corazones*» (I 24). En la epístola a los Efesios se repite la misma idea: los gentiles andan «en la vanidad de su mente», «*por el encallecimiento de su corazón*» (Eph IV 17, 18).

Si hay alguno (entre los judíos) que condena las malas acciones de los gentiles y sin embargo procede de igual manera, no podrá escapar al juicio de Dios: «según tu dureza e *impenitente corazón* —le advierte el apóstol— atesoras para ti ira» (Rom II 5).

La calidad del corazón de un cristiano tendrá que ser diferente.

---

[11] Esos pasajes se encuentran en casi todas las epístolas, repartidos así: Romanos, 15 veces (I 21, 24; II 5, 15, 29; V 5, VI 17, VIII 27, IX 2; X 1, 6, 8, 9, 10; XVI 18); I Cor 5 veces (II 9, IV 5, VII 37 —dos veces—, XIV 25); II Cor 11 veces (I 22, II 4, III 2, 3, 15; IV 6, V 12, VI 11, VII 3, VIII 16, IX 7); Gal 1 vez (IV 6); Eph 6 veces (1 18, III 17, IV 18, V 19, VI 5, 22); Phil 2 veces (I 7, IV 7); Col 5 veces (II 2, 15, 16; III 22, IV 8); I Thes 3 veces (II 4, 17; III 13); II Thes 2 veces (II 17, III 5); I Tim 1 vez (I 5), II Tim 1 vez (II 22).

San Pablo había dejado a Timoteo en Efeso para que intimase a algunos hombres «que no enseñasen otras doctrinas...» «Mas el fin de esta intimación es la caridad, nacida *de un corazón puro,* y de una conciencia buena, y de una fe sincera» (I Tim I, 4, 5). Y al mismo Timoteo le aconseja en su segunda carta: «De los caprichos juveniles huye; sigue más bien tras la justicia, la fe, la caridad, la paz, con los que invocan al Señor *con limpio corazón*» (II Tim II 22).

2. *El corazón relacionado con las diversas operaciones humanas.* Ya vimos que San Pablo trata de «las concupiscencias» de los corazones de los gentiles (Rom I 24). La revelación del misterio cristiano es algo «que ojo no vió, ni oído oyó, *ni a corazón de hombre se antojó*» (a la letra, «que no subió a corazón de hombre») (I Cor II 9). La expresión «*no digas en tu corazón*» usada por San Pablo en Rom X 6, equivale a «no pienses», «no te digas a ti mismo».

Cuando el Apóstol ve a los judíos alejados de Cristo, sufre por ellos: «es grande mi tristeza e incesante *el dolor de mi corazón*» (Rom IX 2). «*La inclinación* (el buen deseo) *de mi corazón* y mi oración a Dios en favor de ellos para su salvación» (Rom X 1).

La incredulidad de los judíos no es la única preocupación del Apóstol: además de las fatigas y las dificultades exteriores le aflige sobre todo la resistencia de algunos dentro de las mismas comunidades cristianas, como sucedía en Corinto: por esa causa había retrasado una visita anunciada, y les había escrito más bien que provocar con su presencia nuevas dificultades: «a impulso de una gran *congoja y apretura de corazón* os escribí con abundantes lágrimas... para que conozcáis el amor que os tengo...» (II Cor II 4).

Más adelante, en la misma carta, les anuncia el viaje de Tito, a quien había enviado con el doble objeto de apaciguar los ánimos y de organizar la colecta en favor de los cristianos de Jerusalén; espera que sean generosos y los exhorta a ello, pero quiere que dé cada uno «según que *tiene determinado en su corazón,* no de mala gana ni por fuerza, que al dador jovial ama Dios» (II Cor IX 7). En todo este asunto San Pablo cuenta con el tacto de su colaborador y da gracias a Dios de que «inspira *en el corazón de Tito la misma solicitud*» por los corintios (VIII, 16).

Los propósitos y resoluciones aparecen también relacionados con el corazón en un pasaje de la primera carta a los Corintios: «el que *firme en su corazón,* no necesitado, sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace mejor» que el que la casa (I Cor VII 37) [12].

---

[12] La discusión sobre el sentido de todo este pasaje no afecta a la frase que nos interesa, «firme en su corazón».

No sólo las determinaciones completamente personales, también la sujeción de los siervos a sus señores puede estar relacionada con el corazón: «los siervos obedeced... *con sencillez de vuestro corazón*, como a Cristo« (Eph VI 5). Y casi en iguales términos dice lo mismo en la carta a los Colosenses (III 22, 23).

En estas dos epístolas hay otros dos pasajes que se corresponden; son un consejo de aplicación general a todos los cristianos.

> «... no os embriaguéis con vino, que lleva al desenfreno, sino llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos e himnos y cánticos espirituales, *cantando y tañendo en vuestro corazón* al Señor...» (Eph V 18, 19).
>
> «... *cantando* con hacimiento de gracias *en vuestros corazones* a Dios». (Col III 16.)

Los cantos y los himnos deben salir del corazón, la obediencia de los siervos debe proceder de un corazón sencillo: no son las apariencias lo único que importa, y sólo tienen valor si concuerdan con una realidad interior y profunda. Ambos aspectos son necesarios porque ambos forman juntos la vida del hombre; por eso San Pablo dirá a los Romanos (X 10), «*con el corazón se cree* para justicia, y con la boca se confiesa la fe para salud». Los hombres pueden engañarse al juzgar a un hombre; deben esperar a que venga el Señor, El «pondrá al descubierto *los designios de los corazones*» (I Cor IV 5).

En este pasaje San Pablo muestra su interés por los corintios con frases tranquilas; en otras ocasiones se desborda en párrafos vehementes nacidos de un afecto apasionado que también se relaciona con el corazón. Al defender el apostolado cristiano a la vez que su obra personal, soporta y perdona otros ataques, pero no puede sufrir que duden de la sinceridad de su afecto: ya al principio de la segunda epístola a los Corintios, después del saludo y de la acción de gracias por el auxilio recibido de Dios en la tribulación que le sobrevino en Asia (I 1-11), comienza el Apóstol a hablar de su sinceridad (I 12-14); si cambió su itinerario y retardó la visita que les había anunciado, fué para no tener que mostrarse otra vez severo estando presente; prefirió enviarles por escrito las advertencias que le dictaba su preocupación, su «gran congoja y apretura de corazón»; pero esto, les dice, fué «no para que os entristezcáis, sino para que conozcáis el amor que os tengo, a vosotros más que a otros» (II 4).

San Pablo otorga su perdón a quien lo había ofendido (aunque no sepamos exactamente de qué ofensa se trate), y exhorta a los demás a que lo consuelen y animen (II 5-11). Narra en seguida lo que ha hecho desde que salió de Efeso: su estancia en Tróade, su viaje a Macedonia y el fruto que Dios ha querido dar a sus trabajos (II 12-17). Pero al hablar así —«somos buen olor de Cristo para Dios»—, «no somos como tantos otros que desnaturalizan la palabra de Dios»—,

no es que Pablo busque recomendarse; no necesita él cartas de recomendación para los Corintios ni de parte de ellos: «Nuestra carta vosotros sois, *escrita en nuestros corazones*, conocida y leída por todos los hombres» (III 2). A dondequiera que van, Pablo y sus colaboradores llevan consigo a los Corintios, escritos en sus corazones —permanecen unidos a ellos por un afecto personal, verdadero y profundo—; y todos conocen lo que son los Corintios, transformados por las maravillas que Dios ha obrado en ellos.

Más adelante —(cap. VI 11-13)— Pablo les volverá a hablar de que están alojados en su corazón:

> Nuestro lenguaje (nuestra boca) ha sido con vosotros abierto, Corintios; *nuestro corazón se ha ensanchado;* no estáis apretados dentro de nosotros, sino estáis apretados en vuestras entrañas; recíprocamente, en pago —como a hijos hablo— ensanchaos también vosotros.

Y después de los versículos VI 14 - VII 5, cuya inserción en este lugar no se explica fácilmente, añade:

> Dadnos cabida en vuestro corazón: a nadie hicimos agravio, a nadie ocasionamos ruina, a nadie sonsacamos nada. No digo esto para condenación, que ya antes tengo dicho *que estáis en nuestros corazones para juntos morir y juntos vivir.* (VII 2-3.)

No se trata de un afecto voluble y pasajero, sino de una unión definitiva. Lo que está en el corazón, sea como en un receptáculo sea como escrito en una tableta, lo que está ligado al corazón, lo que está sobre el corazón (cf. Prov III 1, 3; VI 20-22; VII 1; Deut VI 4-8, Cant VIII 6), está unido profundamente al ser mismo de la persona. Es lo mismo que San Pablo afirma de la ley natural en los gentiles (Rom II 14, 15), y de la transformación que Dios realiza en los cristianos, como tenemos que ver después más en detalle.

Los Corintios, son, pues, la carta de recomendación que San Pablo lleva escrita en el corazón (II Cor III 2); ellos están ahí alojados a sus anchas (VI 11) y el Apóstol espera de sus cristianos una correspondencia de hijos (VI 13); todas las advertencias que les hace no tienden a condenar a nadie, puesto que están en su corazón para juntos morir y juntos vivir (VII 3). «Juntos morir y juntos vivir»: tal es el destino de esta unión personal de San Pablo con los cristianos, que no se funda únicamente en motivos de orden natural; fundada en motivos superiores puede pasar por encima de las pequeñeces humanas —como las que han provocado los desórdenes y las incomprensiones en la comunidad de Corinto—. Pablo sabe que los sufrimientos son fecundos y que Jesucristo es quien lo sostiene (II Cor IV 5-12), pero eso no evita que el sufrimiento se prolongue: el haber tenido que renunciar a la visita anunciada le hizo derramar abundantes lágrimas (II 4), y el temor de ser incomprendido le hace repetir que

no busca recomendarse a sí mismo, sino mostrarles su amor y asegurar la obra de Cristo (V 11-15).

«Juntos morir y juntos vivir»: unión personal, en el amor de Cristo. Es un amor que se interesa por las necesidades de cada comunidad, de cada persona —«¿Quién desfallece, que yo no desfallezca? ¿Quién padece escándalo, que yo no me abrase?» (II Cor XI 29)—; un amor que no sufre la indiferencia en el amado, porque los celos lo consumen —«sufridme, porque estoy celoso de vosotros con celos de Dios» (II Cor XI 2); un amor plenamente desinteresado —«con sumo gusto gastaré y me desgastaré a mí mismo en bien de vuestras almas; aunque amándoos yo más a vosotros sea menos amado» (XII 15). Amor solícito, amor desinteresado, amor ardientemente celoso, porque es el amor de Yavé celoso de su esposa infiel (cf. Ez XVI), porque es el amor de Cristo que se entregó a sí mismo por la Iglesia (Phil V 25-27).

Releamos ahora los pasajes en los que San Pablo expresa su afecto por los corintios valiéndose de la imagen del corazón:

> Nuestra carta vosotros sois, *escrita en nuestros corazones,* conocida y leída por todos los hombres (II Cor III 2).
>
> Nuestro lenguaje ha sido con vosotros abierto, Corintios; *nuestro corazón se ha ensanchado;* no estáis apretados *dentro de nosotros,* sino estáis apretados *en vuestras entrañas;* recíprocamente, en pago —como a hijos hablo— ensanchaos también vosotros (VI 11-13).
>
> Ya antes os tengo dicho que *estáis en nuestros corazones* para juntos morir y juntos vivir (VII 3).

Corazón y entrañas. ¿Cuál es el matiz especial que da cada una de estas imágenes? ¿O son completamente equivalentes? Un texto de la epístola a los Filipenses, donde vuelven a aparecer juntas, nos ayudará a responder.

Filipos fué la primera iglesia que San Pablo fundó en Europa, al pasar de Tróade a Macedonia en su segundo viaje, hacia el año 51. Unos diez años más tarde, estando prisionero, les escribe y les envía la carta con Epafrodito; éste había llevado al Apóstol una limosna de los Filipenses y se había quedado con él para ayudarle, pero enfermó y sintió la nostalgia de su país. Una vez restablecido, regresa a su ciudad llevando la carta de su evangelizador.

Después del saludo, Pablo les hace saber en su carta cómo da gracias a Dios en su oración gozosa y confiada:

> Doy gracias a mi Dios todas las veces que me acuerdo de vosotros, siempre, en toda oración mía por todos vosotros, haciendo con gozo mi oración, por la parte que habéis tomado en el Evangelio desde el primer día hasta ahora, con la segura confianza de que quien comenzó en vosotros obra buena la llevará al cabo hasta el día de Cristo Jesús, según es justicia para mí sentir eso de todos vosotros, por cuanto *os*

> *tengo en mi corazón,* a vosotros, que tanto en mis cadenas como en la defensa y consolidación del Evangelio sois todos partícipes de mi gracia. Porque testigo me es Dios de *cómo os añoro* a todos vosotros *en las entrañas de Cristo Jesús.* (Phil I 3-8) [13].

Pablo *los tiene en el corazón*; el recuerdo constante es al mismo tiempo la nostalgia: los añora a todos *en las entrañas* de Cristo Jesús. En la primera epístola a los Tesalonicenses (II 17) se habla de un alejamiento con el cuerpo, no con el corazón: la orfandad exterior, que no impide la unión de los corazones, impulsaba al ardiente apóstol a desear ver a sus cristianos cara a cara, y la realización de ese deseo era algo factible. En el caso de los Filipenses su calidad de prisionero lo obliga a quedarse en el deseo nostálgico: el verbo empleado, ἐπιποθῶ, el mismo que expresa la añoranza de Epafrodito durante su convalescencia (Phil II 26), y la misma idea de nostalgia, de deseo fundado en un afecto real, de deseo irrealizable en un futuro inmediato, aparece expresada por el mismo verbo en otros pasajes [14]. Respecto de los Filipenses esta nostalgia adquiere caracteres particulares: los evangelizó personalmente, y ha mantenido con ellos lazos íntimos de amistad y de colaboración en el apostolado. Y nota además que los añora *en las entrañas de Cristo Jesús.* ¿Qué significa esta expresión, y qué relación guarda con la frase *os tengo en el corazón*? ¿Cuál es aquí, como en II Cor VI 11-13, el matiz de «corazón» y de «entrañas», aumentado con la determinación de corazón «de Pablo», entrañas «de Cristo Jesús»?

El P. Bover dice que hay «identidad de significación entre corazón y entrañas» [15]. Es cierto que hay expresiones en las que corazón

---

[13] La versión de Nácar-Colunga traduce el último versículo «cuánto os amo», y de una manera equivalente el P. Benoit *(Bible de Jérusalem)* —«Dieu m'est témoin que je vous aime tous tendrement dans le coeur du Crist Jésus»—, y la edición de Crampon revisada por el P. Bonsirven —«je vous chérie tous de la tendresse du C. J.»—. El P. Huby traduce «j'ai désir de vous tous dans le coeur de Jésus Christ» *(Les epîtres de la captivité,* p. 269); el P. Bover *(Las epístolas de San Pablo,* p. 328), dice «testigo me es Dios de cuánta soledad siento de todos vosotros en las entrañas de Cristo Jesús»: las dos ideas juntas, —deseo y soledad— parecen expresar mejor la idea de San Pablo.

[14] A los Tesalonicenses (I Thes III 6, 7) les decía «conserváis buen recuerdo de nosotros... deseando vivamente vernos (ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν) —como también nosotros a vosotros—». Tratando de la esperanza de la gloria y de la fecundidad de las tribulaciones, recordaba a los Corintios (II Corintios V 2) que gemimos en nuestra casa terrena, «anhelando sobrevestirnos (ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες) de nuestra morada celeste»; en la misma carta señala como efecto de las limosnas a los cristianos de Jesuralén que ellos «corresponden con su oración por vosotros añorándoos (ἐπιποθούτων ὑμᾶς)» (II Cor IX 14). (Cf. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens,* Paris, 1937, p. 237.) Y a los Romanos les decía al principio de su carta (I 11), «tengo ansias de veros» (ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς).

[15] *Op cit.,* p. 328.

y entrañas, *empleados separadamente,* revisten la misma o casi la misma idea, por ejemplo, en «hijo de mi corazón», «hijo de mis entrañas»; pero cuando esas dos palabras están una al lado de la otra no se trata de una simple repetición en la que se evita escribir dos veces la misma palabra, sino de un complemento: con la ayuda de las dos imágenes se da una idea más completa que la indicada por cada una de ellas. Tal es el procedimiento habitual del «paralelismo» semítico, aun en la modalidad llamada «sinónima». Tratemos de percibir esta síntesis corazón-entrañas, *corazón de Pablo - entrañas de Cristo Jesús.*

El corazón, como hemos visto, sirve para designar la realidad más íntima y profunda del hombre; tener a alguien alojado en el corazón, estar unido de corazón a pesar de la orfandad según la cara, es permanecer en una unión verdadera. Esta unión *supone* un afecto cuyas características se pueden explicitar: será como el de un pequeñuelo que necesita de sus padres —San Pablo se siente huérfano de los Tesalonicenses (I Tes II 17)—, como el de un padre para con sus hijos (II Cor VI 13). Al hablar de entrañas [16] el aspecto afectivo reviste una importancia especial, como nos lo muestra el último texto citado:

> Nuestro lenguaje ha sido con vosotros abierto, Corintios; nuestro corazón se ha ensanchado; no estáis apretados dentro de nosotros, sino estáis apretados *en vuestras entrañas;* recíprocamente, en pago, *como a hijos hablo, ensanchaos también vosotros.*

La unión personal está pidiendo un afecto filial que no es bastante grande en los Corintios; de un amor más grande se seguirá una mayor comprensión, una unión más estrecha. De una manera semejante, en Phil I 8 el matiz de ternura en la nostalgia precisa el modo

---

[16] La palabra griega empleada, σπλάγχνα, puede equivaler a dos palabras hebreas: *rahamim,* plural de *rehem,* seno materno, y *meji,* intestino o vísceras en general. Ambos términos se usan para designar la piedad, la ternura, la compasión, la desgracia, diciendo que se conmueven, que resuenan, hierven...

En el Nuevo Testamento σπλάγχνα se encuentra once veces. De ellas una en su significación propia, al hablar de la muerte de Judas (Act I 18); tres veces está explícitamente determinada —«entrañas de misericordia»— (Lc I 78, Phil II 1, Col III 12); cuatro veces indica un interés afectuoso —o su falta— (II Cor VII 15: las entrañas de Tito, enviado por segunda vez a los Corintios, se inclinan más y más a ellos, al recordar su obediencia: Philem 7: «las entrañas de los santos han hallado alivio» gracias a la caridad de Filemón; Philem 20: San Pablo exhorta delicadamente a Filemón a recibir y a perdonar a su esclavo Onésimo, y le dice «reciba yo de ti gozo en el Señor; alivia mis entrañas en Cristo»; I Io III 17: «quien poseyere los bienes del mundo, y viere a su hermano tener necesidad, y cerrare sus entrañas, desviándose de él, ¿cómo la caridad de Dios mora en él?»); una vez sirve como sinónimo de hijo (Phil 12: te remito a Onésimo, «es decir, a mis propias entrañas»). Los otros dos pasajes son los que nos ocupan especialmente, II Cor VI 12 y Philip I 8.

con que San Pablo los tiene «en el corazón»: se trata de la unión con esas primicias de su apostolado en Macedonia —los únicos de quienes ha aceptado ayuda económica—, y que participan de un modo especial en su gracia de apóstol encadenado por el Evangelio. «Testigo me es Dios de cómo os añoro a todos vosotros *en las entrañas de Cristo Jesús*»: es una nostalgia profunda, y que no proviene de un afecto puramente humano, como tampoco se basaba en un amor exclusivamente natural la petición que hacía a Filemón, «alivia mis entrañas en Cristo» (Philem 20). Pablo es quien ama y añora profundamente, pero la explicación de la intensidad y de la calidad de sus sentimientos está en que Cristo es quien ama y añora en él y por él: en la misma carta a los Filipenses dirá poco después (I 21), «para mí el vivir es Cristo», como había dicho a los Gálatas (II 19, 20), «con Cristo estoy crucificado, pero vivo... ya no yo, sino Cristo vive en mí».

Y notemos que la ternura —«las entrañas de Cristo Jesús»—, no es sólo la de un padre para con sus hijos: las comparaciones humanas sirven para que vislumbremos la realidad, pero no la agotan. Las «entrañas» pueden también indicar el matiz del amor conyugal, con la exclusividad consiguiente. Es verdad que en Phil I 8 este matiz no aparece explícitamente, pero ya vimos que en la segunda epístola a los Corintios les arguye como a hijos para que ensanchen sus entrañas (VI 12, 13), y, sin embargo, más adelante les dice que está *celoso* de ellos, con celos de Dios (XI 2): tal sentimiento explica la vehemencia con la que Pablo defiende sus derechos de apóstol, de enviado de Cristo, esposo de la Iglesia, de cada cristiano.

Así pues, si «tener en el corazón» nos indica explícitamente la unión personal, la nostalgia «en las entrañas de Cristo Jesús» nos da a conocer la intensidad, la calidad, y la fuente de donde brota el amor que esa unión supone: es el amor de Cristo Jesús, que va mucho más lejos que todo amor humano —solamente humano—; es amor que perdona al hijo pródigo, que olvida la infidelidad de la esposa, que va hasta la locura de morir por el amado. El amor de Cristo Jesús es el que da su ritmo y su armonía al corazón de Pablo, y «el hombre vale lo que vale su corazón» —decía Dhorme—: la realidad de Pablo está cambiada.

3. *La realidad del corazón* se nos muestra en Pablo —y en los cristianos— transformada por su unión con Cristo. Es necesario que nos detengamos a considerar cómo expresa el Apóstol semejante transformación. Para apreciarla mejor veamos esa realidad del corazón en contraste con lo que es o sólo una apariencia —tal vez falsa o transitoria— o complemento y manifestación de la verdadera realidad.

A. *La cara y el corazón,* contrapuestos, sirven para expresar el contraste entre lo visible y lo que permanece oculto, entre la aparien-

cia hueca y lo que vale, entre lo caduco y lo duradero. Ya encontramos antes el pasaje de la primera a los Tesalonicenses (II 17), en donde hay esta contraposición:

> Lejos como huérfanos de vosotros por breves momentos, con el cuerpo (*con la cara* —προσώπῳ—), no *con el corazón*, tanto más nos dimos prisa por veros *cara a cara*, a impulsos de un ardiente deseo.

Existe una separación según lo que se puede ver exteriormente —la cara—, pero tal alejamiento es compatible con una unión real aunque invisible —con el corazón—; unión tan real que desea y busca expresarse en una proximidad visible. Tal unión puede darse aunque nunca haya habido la cercanía material; San Pablo escribe a los Colosenses, a quienes no ha visto jamás:

> Quiero que sepáis cuán grande lucha sostengo por vosotros y por los de Laodicea, y por cuantos no han visto *mi rostro en carne*, para que sean consolados *sus corazones, estrechamente unidos por la caridad*... (Col II 1, 2.)

El contraste cara-corazón como visible-oculto, adquiere las notas de vano-valedero en un pasaje de la segunda a los Corintios (V 12):

> No es que de nuevo nos recomendemos a vosotros, sino que os damos ocasión de gloriaros en nosotros, a fin de que tengáis qué responder a los que se glorían *en la faz y no en el corazón*.

La vida personal del Apóstol está necesariamente relacionada con la apología que hace del apostolado cristiano; pero lo que él busca, aun hablando de sí mismo, no es su gloria. Lo que importa al Apóstol antes que nada, es obrar bien ante Dios, que pondrá al descubierto los designios de los corazones cuando venga a juzgar (I Cor IV 5); pero por el bien de quienes están a su cargo tendrá que sincerarse ante los hombres cuando hay adversarios que al atacar la persona de Pablo hacen daño a la comunidad cristiana, como sucedía en Corinto. La situación creada por esos adversarios, a los que combate directamente en los capítulos XI y XII de la segunda parte, es la que ha provocado las exhortaciones apasionadas que acompañan la defensa de la obra apostólica; en los primeros capítulos alude a ellos y los impugna aunque no sea sino de paso: buscan la gloria *en la faz*, en las apariencias huecas de la desnaturalización de la palabra de Dios (II 17), en lo que es puramente humano, en «la carne» (XI 18), y *no en el corazón*.

Tomemos de nuevo el hilo de esta carta desde el fin del capítulo segundo y tendremos ocasión de apreciar desde otra perspectiva el contraste cara-corazón. A consecuencia de las dificultades de Efeso, Pablo se había dirigido a Tróade pensando encontrar ahí a Tito,

pero no fué así, e inquieto siguió para Macedonia (II 12, 13). Como en todas partes, en esas regiones Dios lo ha hecho triunfar en Cristo: no desnaturaliza la palabra de Dios como hacen otros: «en presencia de Dios, hablamos de Cristo» (II 17). Al hablar así Pablo no busca recomendarse, pues ante los Corintios ni siquiera necesita cartas de recomendación: «nuestra carta vosotros sois, escrita en nuestros corazones». Y tampoco necesita que los Corintios le den a él cartas de recomendación; lo que lleva escrito en el corazón es algo patente a todo el mundo: en Corinto, la ciudad que simboliza el libertinaje, se ha operado una transformación profunda:

> ... es manifiesto que sois carta de Cristo, escrita por ministerio nuestro, y escrita no con tinta, sino con espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino *en tablas que son corazones de carne* (II Cor III 3).

Pablo ha logrado esos efectos no por virtud propia sino por la fuerza de Dios. Valiéndose del Apóstol, Cristo ha grabado la Alianza nueva, la que vivifica (II Cor III 4-6), no en tablas de piedra inerte ni sólo con tinta, sino con el espíritu, con el soplo de Dios vivo, y en tablas que son corazones de carne.

Sigue ahora la comparación entre esta Alianza nueva —de espíritu que vivifica—, con la Antigua, la de la letra que mata:

> Que si el ministerio de la muerte, grabado con letras en piedras, resultó glorioso, hasta el punto de que no pudieran los hijos de Israel mirar *el rostro* de Moisés a causa de su resplandor, con ser *transitorio*, ¿cómo no con más razón será glorioso el ministerio del espíritu?... Porque si *lo perecedero* tuvo su momento de gloria, mucho más *lo permanente* cercado está de gloria (III 7-8, 11).

La Antigua Alianza se estableció en medio del resplandor de Dios, de tal manera que *el rostro* de Moisés se había vuelto tan radiante que Aarón y los demás hijos de Israel tenían miedo de acercarse a él (Ex XXXIV 29). Y eso a pesar de que tal brillo era pasajero, como la Alianza misma. Con más razón el ministerio del espíritu que vivifica tendrá un resplandor, un brillo que sobrepasa al antiguo y permanecerá sin fin. He aquí el fundamento de la confianza del Apóstol, de la audacia que lo lleva a presentar el mensaje del Evangelio en toda su amplitud: no se pone un velo sobre el rostro para ocultar el reflejo de la gloria de Dios, como lo hacía Moisés (II Cor III 12, 13); con la libertad que le imprime el espíritu de Cristo —Cristo es el aliento, el soplo vital que se contrapone a la letra—, Pablo permanece *con el rostro descubierto* (III 18), reflejando como un espejo el brillo del Señor, y se va transfigurando, tomando los rasgos de Cristo, como que es el Señor quien opera tal metamorfosis. Y Pablo vuelve a repetir que en esto se funda

su constancia, y la sinceridad con la que propone la palabra de Dios, y su libertad que es la libertad cristiana (IV 1, 2).

Si hay todavía entre los judíos quienes no ven que la Antigua Alianza terminó ya con la venida de Cristo, es porque no quieren aceptarlo a El, y al leer los libros santos, teniendo abiertos los ojos corporales *tienen un velo sobre el corazón* (III 14, 15); el Evangelio queda velado únicamente para los incrédulos, «cuyas inteligencias cegó el dios de este siglo» (IV 3, 4). Por eso no ven «la esplendorosa irradiación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios». Este resplandor es, en último término, lo que explica el desinterés del Apóstol:

> No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús Señor; que a nosotros mismos nos consideramos como esclavos vuestros por causa de Jesús. Porque Dios, que dijo: «Del seno de las tinieblas fulgurará la luz», es quien la hizo fulgurar *en nuestros corazones*, para que irradiásemos el conocimiento de la gloria de Dios, que reverbera *en la faz* de Cristo Jesús (II Cor IV 5, 6).

Tratemos de penetrar un poco más en el pensamiento de San Pablo por entre las frases impetuosas y las imágenes que lo incluyen y lo expresan. Del velo que Moisés ponía *sobre su rostro,* San Pablo pasa a un velo que cubre *los corazones* de los judíos incrédulos; la ocultación del rostro brillante de Moisés sirve para mostrar la ceguedad del corazón de quienes no aceptan a Cristo porque no han visto que el rostro de Moisés —la Antigua Alianza— ha perdido su resplandor: se obstinan en detenerse en la materialidad de la letra y no ven que Cristo es lo que esa letra significa [17], que Cristo es el «alma», el «soplo» vital de la Alianza Antigua, terminada al manifestarse abiertamente lo que ella significaba. Pero quienes creen en Cristo permanecen libremente con el rostro descubierto y reflejan la gloria del Señor, que los hace ir asimilando los rasgos de Cristo: ese resplandor *de la cara* no viene de fuera, sino que Dios mismo ha hecho que Cristo brille *en el corazón* de los creyentes, para que resplandezca el conocimiento del esplendor de Dios en el rostro de Cristo.

La cara designa, en todos estos pasajes, un brillo que aparece de algún modo al exterior: la cara de Moisés, la de Pablo, la de Cristo; *el corazón,* la realidad interna de los hombres según que acepten o no a Cristo.

En la cara de Moisés brillaba un resplandor exterior y *pasajero,* el del ministerio de la muerte, grabado con letras en piedra. Hay quienes

---

[17] Tal es la interpretación del P. ALLO (*Op. cit.*, p. 95), que preferimos. Solamente desearíamos subrayar más claramente que la virtud, la fuerza del «espíritu que vivifica», no sólo está evocada, sino que en eso consiste precisamente el significado de la letra: la Vida anunciada ya llegó.

se obstinan en ignorar que ese resplandor ya se esfumó detrás del velo con que Moisés cubría su cara: tienen ellos mismos un velo sobre sus *corazones incrédulos*. *La cara de Pablo y de los cristianos* brilla también, pero con un resplandor *permanente*: pueden permanecer con el rostro descubierto, «reverberando como espejos la gloria del Señor», que viene de dentro, porque Dios ha hecho que *la cara de Cristo* brille *en los corazones cristianos*. Y este resplandor no es pasajero, ni sólo aparente: la Nueva Alianza se ha grabado en tablas que son *corazones de carne*: la realidad de los cristianos está cambiada, hay algo profundo que concuerda con las apariencias. El «corazón» está en armonía con la «carne».

B. *La carne y el corazón* designan la apariencia del hombre y su realidad, los signos exteriores de religiosidad y la actitud interna que Dios conoce: ésta es la que da sentido a las manifestaciones visibles, y sin ella lo externo carece de valor:

> Que no el que se parece de fuera es judío; ni la que se parece de fuera *en la carne* es circuncisión; antes el judío que es tal en lo escondido, y *la circuncisión del corazón*, en espíritu, no en letra, cuya es la alabanza, no de los hombres, sino de Dios (Rom II 28-29).

«A Abraham se le abonó la fe a cuenta de justicia» en estado no de circuncisión, sino de incircuncisión, «y tomó la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe obtenida en estado de incircuncisión» (Rom IV 9-11). Si falta la fe interior la circuncisión de la carne no sirve para nada; pero si hay fe en el interior deberá manifestarse exteriormente.

C. *La boca y el corazón* señalan de otra manera esos dos aspectos del hombre, el exterior y el interior; en ambos resuena el llamado de Dios, en ambos debe haber respuesta de parte del hombre: en las palabras que se oyen exteriormente y en el secreto del corazón que el ojo humano es incapaz de percibir:

> Cerca de ti está la palabra *en tu boca y en tu corazón*. Tal es la palabra de la fe que predicamos. Porque *si confesares con tu boca* a Jesús por Señor y *creyeres en tu corazón* que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque *con el corazón se cree* para justicia, y *con la boca se confiesa* la fe para salud (Rom X 8-10).

Como en el texto citado antes sobre la circuncisión, aquí también aparece que el elemento de más importancia es la fe interior: sin ella, la profesión verbal —necesaria igualmente— no sería sino palabra hueca, desprovista de una respuesta franca y leal. Pablo se alegraba de que los romanos hubieran dado ya esa respuesta: «*obedecisteis de corazon* a aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados» (Rom VI 17).

En los dos textos ya citados de las epístolas a los Efesios (VI 5-6) y a los Colosenses (III 22) se da también la contraposición entre lo que aparece exteriormente y lo que Dios sólo puede conocer como es en realidad: es la exhortación a los siervos para que obedezcan a sus señores «*con sinceridad de corazón*», como quien obedece a Cristo, y no «con servicio *al ojo*, como quienes buscan agradar a los hombres». Esta sinceridad que San Pablo pide a quien sirve a Cristo en los hombres, es una virtud que el Apóstol mismo se esfuerza en ejercitar, y sufre cuando aun la sospecha de doblez se levanta contra él. Por eso decía a los Corintios con la vehemencia que ya hemos podido apreciar: «*Nuestra boca* se ha abierto a vosotros, *nuestro corazón* se ha ensanchado» (II Cor VI 11), nuestro lenguaje es completamente franco, y en nuestro corazón tenéis un sitio que concuerda con nuestras palabras.

Es la sinceridad de la que habla repetidas veces en la segunda epístola a los Corintios, y que no se funda en consideraciones humanas sino en la benevolencia de Dios, que penetra hasta lo secreto del corazón: la conducta del Apóstol reposa en la acción de Dios sobre él. Pasemos a recoger los pasajes que tratan de esa acción de Dios sobre Pablo y sobre los cristianos en general.

D. *La acción de Dios en el corazón.*

Lo que importa de veras es agradar a Dios: El «*sondea nuestros corazones*» (I Tes II 4), «pondrá al descubierto *los designios de los corazones*» (I Cor IV 5).

Pero Dios quiere, sobre todo, transformarlos: hizo fulgurar la luz «*en nuestros corazones* —dice Pablo a los Corintios (II Cor IV 6)— para que irradiásemos el conocimiento de la gloria de Dios». Gracias a esta luz, «nos vamos transfigurando en la misma imagen de gloria en gloria, conforme a como obra el espíritu del Señor» (II Cor III 18). Con miras a este progreso, San Pablo expresa en diferentes pasajes los deseos de que esa acción de Dios se realice plenamente en los cristianos:

> A vosotros hágaos el Señor crecer y aventajar en la caridad de unos para con otros y para con todos... en orden *a fortalecer vuestros corazones...* (I Tes III 12, 13.)
>
> Y el mismo Señor nuestro Jesu-Cristo y Dios, Padre nuestro... *consuele vuestros corazones y los afiance* en toda obra y palabra buena (II Tes II 16-17).
>
> Y el señor *enderece vuestros corazones* hacia el amor de Dios y la firme esperanza en Cristo (II Tes III 5).
>
> ... revestíos de la caridad, que es vínculo de perfección. Y la paz de Cristo sea *el árbitro en vuestros corazones...*» (Col III 14-15).

La acción de Dios debe progresar, realizar prodigios cada vez mayores, pero la iniciación cristiana superará todo lo que hubiese podido

pensarse: «pues sois hijos, envió Dios de cabe sí *a vuestros corazones* el Espíritu de su Hijo, el cual clama ¡Abba!, ¡Padre!» (Gal IV 6). Pablo da gracias por la fe de los cristianos (Eph I 15-16), y sigue rogando por ellos:

> para que el Dios de nuestro Señor Jesu-Cristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, *iluminados los ojos de vuestro corazón*, para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación... (Eph I 17-18.)
>
> ... doblo mis rodillas ante el acatamiento del Padre... para que os conceda... que seáis firmemente corroborados por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que habite Cristo por la fe *en vuestros corazones*... (Eph III 14-17.)

Pablo tiene la convicción de que en Dios, en Cristo, tiene una firmeza sobrehumana: no sólo recibe de Dios la fuerza, El además «nos marcó con su sello y nos dió las arras del Espíritu *en nuestros corazones*» (II Cor I 22). Estas prendas son el fundamento de una esperanza inconfundible, que «a nadie deja corrido. Porque el amor de Dios ha sido derramado *en nuestros corazones* por el Espíritu Santo que nos fué dado» (Rom V 5). Mientras llega la revelación de lo que significa ser hijo de Dios, (Rom VIII 19), «el Espíritu acude en socorro de nuestra flaqueza»... «interviene a favor nuestro con gemidos inefables. Y *el que sondea los corazones* sabe cuál es la aspiración del Espíritu...» (Rom VIII 26-27). « Y la paz de Dios, la que sobrepuja toda inteligencia, guardará *vuestros corazones* y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (Phil IV 7): con tal confianza, el cristiano podrá vivir alegre, moderado, dejando en manos de Dios sus deseos y dándole gracias por sus beneficios.

Tal es la acción de Dios sobre los corazones: ha hecho fulgurar en ellos el rostro de Cristo; como arras y prenda de la resurrección gloriosa les ha enviado el Espíritu de su Hijo, y mediante El ha derramado su amor, ha grabado en ellos la Nueva Alianza. Esta acción está destinada a realizar una transformación completa del hombre, y por eso Pablo desea y ruega que Cristo fije definitivamente su morada en los corazones cristianos, que el Padre les ilumine los ojos del corazón para que conozcan cuál es la esperanza de la vocación divina, y confía en que la paz del Señor los guardará, será en ellos como el timonel y el árbitro; y Dios mismo —a quien no puede ocultarse el secreto de los corazones, y escucha los gemidos inefables del Espíritu que habita en ellos—, los fortalecerá, los consolará, los guiará hacia el amor de Dios y la esperanza en Cristo.

E. *La acción de los hombres sobre el corazón.*

Cuando son instrumentos de Dios, la acción de los hombres no es más que algo intermediario; por eso San Pablo ha podido decir a los Corintios (II Cor III 3): «sois carta de Cristo, escrita *por ministerio*

nuestro, y escrita... no en tablas de piedra, sino *en tablas que son corazones de carne*».

Aunque Pablo no ha conocido personalmente a los cristianos de Colosos, les escribe «para que sean *consolados sus corazones*» (Col II 2). A ellos y a los Efesios les envía a Tíquico, buscando igualmente que él *consuele sus corazones*» (Col IV 8, Eph VI 22). Cuando manda a Tito para que lo represente en Corinto, se alegra y da gracias a Dios «que inspira *en el corazón de Tito la misma solicitud*» por ellos (II Cor VIII 16).

No solamente los apóstoles, todos los cristianos pueden ser instrumentos de la acción de Dios. Si en la asamblea cristiana todos profetizan —en lugar de que todos hablen en lenguas—, y entra algún infiel o profano, «es convencido por todos, es sondeado por todos; *los secretos de su corazón* se hacen patentes...» (I Cor XIV 24-25).

Fuera del caso en que los hombres son instrumentos de Dios, sólo una vez señala SanPablo [18] una acción humana sobre el corazón, al poner en guardia a los Romanos contra «los que promueven las disensiones y los escándalos, apartándose de la doctrina» que recibieron: «con blandas palabras y lisonjas *seducen los corazones de los inocentes*» (Rom XVI 17-18).

Resumiendo.

Hemos terminado así la revista de los pasajes en los que San Pablo usa la palabra καρδία, corazón. Antes de sacar las conclusiones sobre la clase de metáfora —mejor dicho, sobre las clases de *tropos* empleados—, resumamos brevemente lo que hemos encontrado en esos pasajes:

—Decir que el corazón es insensato, encallecido, impenitente, o por el contrario, puro, sencillo, equivale a describir la calidad, la situación del hombre.

—Al corazón se refieren los pensamientos —los más íntimos—, las concupiscencias, los malos y los buenos deseos, las resoluciones, la solicitud; en el corazón se experimentan la angustia y el dolor, con el corazón se cree y se obedece.

—El corazón contrapuesto a la cara, es lo oculto en cuanto se opone a lo visible, lo que tiene valor opuesto a lo vano, lo que traspone la superficie y llega a lo profundo; la boca, como la circuncisión de la carne, pueden estar en desacuerdo con el corazón, pero puede también y deben ser su manifestación y su complemento.

---

[18] En los Hechos de los Apóstoles (XXI 13) hay otro pasaje relativo a San Pablo donde aparece también el influjo humano sobre el corazón: después de la predicción de Agabo, los cristianos de Cesarea ruegan al Apóstol que no vaya a Jerusalén, y él les responde: «¿Qué hacéis con llorar y *quebrantar mi corazón*?...»

—El corazón de los inocentes puede ser seducido; los hombres son capaces de afligir el corazón, y también de consolarlo cuando obran en nombre de Dios. Hay en el corazón secretos que se ocultan a las miradas de los hombres pero que Dios conoce: El escruta los corazones y los prueba. El corazón es el reducto en el que el hombre puede encerrarse, pero por la fe puede abrirlo al llamado de Dios que quiere hacer brillar allí el rostro de Jesucristo. Dios fortificará, consolará, guiará los corazones de los fieles; la paz de Dios será en ellos guardián y rector...

La «metáfora» del corazón en San Pablo. De las 52 veces que la palabra aparece, 12 está contrapuesta, inmediata o mediatamente, a otra parte del cuerpo. Obedecer (Eph VI 5, Col III 22), conservar un recuerdo constante, una unión verdadera (I Tes II 17, II Cor VI 11), obstinarse en no recibir a Cristo (II Cor III 15), llevar en el corazón el rostro esplendente de Cristo (II Cor IV 6), ser judío ante Dios (Rom II 29), tener cerca de sí la palabra de Dios (Rom X 8), creer (Rom X 9, 10), recibir consuelo (Col II 2), gloriarse con fundamento (II Cor V 12): todas estas actividades humanas, verdaderamente personales, se relacionan con el corazón contraponiéndolo a diferentes partes del cuerpo —la cara, los ojos, la boca—, o simplemente a la carne —el hombre en cuanto humano y visible—. Tal oposición nos muestra claramente que estamos en presencia del mismo lenguaje figurado que el de los autores de la Antigua Alianza: se toma la parte por el todo —la figura «sinécdoque»—, se designa todo el hombre bajo un aspecto determinado, que al tratarse del corazón es su realidad más íntima, la que Dios transforma: el hombre así cambiado tiene «ojos» capaces de percibir con luz nueva la esperanza de la vocación divina (Eph I 18).

Lo mismo podemos decir de los 13 textos (3 de los cuales pertenecen también a la serie anterior), en los que se sobrepone la «metáfora» propiamente dicha y se compara el corazón a una tableta en la cual se escribe (Rom II 15, II Cor III 2, 3), a un sitio donde algo sube (I Cor II 9), a un receptáculo o habitación (II Cor IV 6; II Cor VII 3 —donde se expresa de otro modo lo dicho en II Cor III 2 y VI 11—; Rom V 5, Phil I 7, Eph III 17, Col III 15), o se habla de su encallecimiento (Eph IV 18), de su ocultación con un velo (II Cor III 15).

Así pues, diferentes actividades humanas, la calidad o el estado actual del hombre, diversos aspectos de la acción de Dios y de los hombres sobre el corazón, se expresan valiéndose de este órgano corporal para designar el hombre completo. Los demás textos expresan ideas semejantes y aun paralelas, y por lo tanto nos parece legítimo concluír que hay que interpretarlos en la misma forma: no se trata de designar la facultad o potencia humana de la cual procede tal o cual acto, ni —hablando estrictamente— de *señalar* la «sede» o el «órgano» de las diferentes funciones humanas; sencillamente, con base en una relación fisiológica que queda determinada y que es en primer lugar *un*

signo —semejante a la boca en relación con las ideas que se expresan, a la cara respecto a las apariencias—, el corazón sirve para designar la realidad del hombre, *la que lo resume y caracteriza.* El corazón es lo que Dios quiere renovar por completo mediante la acción de su Espíritu, mediante la habitación de Cristo en él para que vaya asimilando los rasgos esplendentes de Quien es la imagen del Padre.

Las consecuencias al hablar del Corazón de Cristo al entrar en esta perspectiva, aparecen claramente: la atención al órgano de carne tiene importancia, pues precisamente por medio de él se subraya lo que es Nuestro Señor verdaderamente y no según las apariencias; pero el corazón, por lo que es materialmente, tiene un interés igual al de las manos o los codos: si nos interesa de un modo especial es por lo que significa y simboliza [19], a saber, esa realidad íntima de Cristo Señor nuestro, la que lo caracteriza ante el Padre celestial y respecto de nosotros, la que es manifestación del amor eterno de Dios trino y uno, de Dios que es Amor (I Io IV 16):

> Yo soy el buen Pastor, el buen pastor da la vida por sus ovejas... Yo soy el buen Pastor y conozco las mías y las mías me conocen a mí, como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y pongo mi vida por las ovejas... Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi

---

[19] En la encíclica «Haurietis aquas» S. S. Pío XII precisa: «... el motivo por el cual la Iglesia tributa al Corazón del divino Redentor el culto de latría... es doble: el primero, que es común también a los demás miembros adorables del cuerpo de Jesucristo, se funda en el hecho de que su Corazón, siendo una parte nobilísima de la naturaleza humana, está unido hipostáticamente a la Persona del Verbo de Dios... El otro motivo pertenece de manera especial al Corazón del divino Redentor, y por lo mismo, le confiere un título del todo propio para recibir el culto de latría. Proviene de que su Corazón, más que ningún otro miembro de su cuerpo, es el índice natural o el símbolo de su inmensa caridad hacia el género humano» (AAS XXXVIII (1956) p. 316; trad. de «El Mensajero del Corazón de Jesús», página 23).

Ya el P. Croiset, al explicar cuál es el objeto de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, hacía ver en el corazón de carne ese carácter de signo, de apoyo sensible para llegar por medio de él a otra realidad: esta devoción «ne se réduit pas (comme quelques-uns auroient pu s'imaginer en voyant ce titre) à aimer seulement, et à honorer d'un culte singulier ce Coeur de chair semblable au nôtre, que fait une partie du corps adorable de Jésus-Christ.

«Ce n'est pas que ce sacré Coeur ne merite nos admirations... Ce qu'on prétend est de faire voir *qu'on ne prend ici ce mot de Coeur que dans le sens figuré* et que ce divin Coeur considéré comme une partie du Corps adorable de Jésus-Christ, n'est proprement que *l'objet sensible* de cette dévotion, et que ce n'est que l'amour immense que Jésus-Christ nous porte, qui en soit le motif principal. Or cet amour étant tout spirituel, on ne pouvoit pas le rendre sensible, il a donc fallu trouver un Symbole; et quel Symbole plus propre et plus naturel de l'amour que le coeur?» *(La dévotion au Sacré-Coeur de Notre Seigneur Jésus-Christ,* Lyon, 1741, pp. 6, 7). Nosotros subrayamos.

> vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandamiento que del Padre he recibido. (Io X 11, 14-15, 17-18.)

Cristo es nuestro Salvador, nuestro *Jesús*, que por amor entregó su vida por nosotros (Io XV 13, Gal II 20), que quiere la salvación de todos los hombres (I Tim II 4), que espera la entrega de nuestro propio corazón —de todo cuanto somos en nuestra realidad más íntima y más completa— a la obra misericordiosa y magnífica de la edificación de su Cuerpo Místico, del embellecimiento de su Esposa la Iglesia, a la que quiere «santa e inmaculada» (Eph V 27). En Cristo y por Cristo somos hijos de Dios,

> «y si hijos, también herederos:
> herederos de Dios, coherederos de Cristo;
> si es que juntamente padecemos,
> para ser juntamente glorificados» (Rom VIII 17).

Si según el modo de hablar semítico, «un hombre vale lo que vale su corazón», Cristo nuestro Señor, Dios y hombre verdadero, vale lo que vale su corazón: porque su corazón simboliza lo que El es y quiere ser para nosotros. Con más razón que Pablo a los Corintios podría decirnos: «estáis en mi corazón para juntos morir y juntos vivir».

¿TRATA PABLO DEL CORAZON DE CRISTO?

Terminemos dando respuesta a esta pregunta. Nos parece que San Pablo *no emplea esta expresión*. El pasaje de Phil I 7-8, que aparece traducido así en algunas versiones, en realidad tiene otra imagen —las *entrañas* de Cristo Jesús—, imagen muy semejante si se quiere, y que significa la ternura de Cristo, pero imagen que no es el corazón, según vimos (páginas 18 y sigs.). Pero más importante que las palabras y su aplicación a la persona de Nuestro Señor es la concepción general de la imagen del corazón para designar el centro y el resumen de un hombre: El Apóstol habla así de su propio corazón, del corazón de los gentiles, de los judíos, del corazón de todo hombre. El paso al Corazón de Cristo —verdadero Dios y verdadero hombre— será natural y legítimo.

Cuando al correr del tiempo el corazón se convertirá en el símbolo del amor, este simbolismo podrá armonizarse con la imagen semítica: el amor es el que sintetiza y explica todo el comportamiento de una persona. «Amor meus, pondus meum», a nadie se podrá aplicar de modo tan excelente como al Corazón de Cristo Jesús: el amor de Dios —y Dios es Amor— «está en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom VIII 39).

Este paso, esta aplicación al Corazón de Cristo la encontramos iniciada ya en un magnífico pasaje de San Juan Crisóstomo, al fin de la última homilía sobre la epístola a los Romanos [20]. Con él cerramos estas líneas, deseando participar en el entusiasmo del gran orador hacia Pablo, a quien fué otorgada «esta gracia, la de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo, imposibles de rastrear» (Eph III 8).

Quis mihi nunc dederit, ut corpus Pauli circumplectar, ut sepulcro haeream, ut pulverem videam corporis illius quae Christo deerant adimplentis, stigmata illius gestantis, praedicationem ubique disseminantis?... pulverem corporis per quod Christus loquebatur, et lux splendebat omni fulgure clarior, et vox exsiliebat quovis tonitru daemonibus terribilior... Oris huius pulverem videre vellem, quo magna et arcana Christus locutus est, et maiora quam per se ipsum... Nec oris tantum, sed etiam *cordis illius* pulverem videre vellem, quod si quis cor orbis fuisse dixerit non erraverit, nec si innumerorum fontem bonorum, ac principium et elementa vitae nostrae dixerit... *Adeo latum cor* illud erat, ut civitates integras, populos et gentes caperet: nam ait: «*Cor meum dilatatum est*» (II Cor VI 11). Attamen tam latum cor aliquando cohibuit et strinxit amor, qui ipsum dilatabat: «Ex multa enim tribulatione et *angustia cordis*, —inquit— hanc vobis scripsi» (Ibid. II 4). Et dissolutum videre cuperem, quod ardeat erga singulos pereuntes, quod iterum parturiat abortivos filios, quod Deum videat. (Nam qui mundo corde sunt, inquit, Deum videbunt —Mt V 8—): cor hostiam factum... cor caelis sublimius, orbe latius, radio splendidus, igne ardentius, adamante fortius, fluvios emittens (nam ait: «Flumina de ventre eius fluent aquae vivae» —Io VII 38—): ubi erat fons saliens, et irrigans non faciem terrae, sed hominum animas; unde non flumina tantum, sed etiam fontes lacrymarum emanabant et nocte et die: *cor*, inquam, *quod novam ducebat vitam*, non hanc nostram (nam ait «Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus» —Gal II 20—. *Cor itaque Christi erat cor Pauli*, et Spiritus Sancti tabula, et gratiae liber)... (ζῶ γὰρ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ, φησὶν, ὁ χριστός. Ἄρα **ἐκείνου καρδία ἦν ἡ παύλου καρδία**...)

EDGARDO DE LA PEZA, S. I.

20 MIGNE, *Patrologia graeca*, 60, col. 678-680. (Nosotros subrayamos.)

La epilepsía desde el punto de vista canónico

Al comienzo de mi modesta contribución a este curso monográfico de epilepsía *, me complace felicitar a sus organizadores por la manera tan completa como lo concibieron. Y agradecer, en particular, que, dentro del apartado cuarto, reservaran una lección para el estudio de la epilepsía desde el punto de vista canónico. Así manifiestan prácticamente su recto criterio sobre tantos problemas médicos, que tienen un aspecto moral o canónico que no debe ignorar el alumno que se forma para ejercer la «medicina de la persona».

Por extraño que pueda parecer a primera vista, la autoridad suprema de la Iglesia no dió ninguna ley universal sobre la epilepsía como impedimento para la ordenación sacerdotal o para el ejercicio de las órdenes recibidas, hasta la promulgación del Código canónico en 1917.

En realidad existen referencias a esta enfermedad y disposiciones sobre ella, por lo menos desde nuestro famoso Concilio de Elvira de principios del siglo IV.

Y esta es precisamente la explicación de ese silencio tan prolongado en las leyes generales de la Iglesia. Los caracteres llamativos de la enfermedad, que durante mucho tiempo se relacionaban fácilmente con la posesión diabólica, llamaron desde un principio la atención de los jerarcas eclesiásticos. Estos resolvían por sí mismos, o en los concilios particulares, o con el asesoramiento pontificio, los casos de epilepsía que se les presentaban, primero entre sus clérigos y luego entre los aspirantes al clericato. Y así, medio por costumbre, medio por postura doctrinal y jurisprudencia, se fué definiendo, sin intervención de leyes universales, la norma canónica que al fin ha recogido el c. 984, 3.° del Código canónico, como luego veremos.

Tal vez sea lo más conveniente para la claridad de esta lección que sigamos cronológicamente los documentos principales que tratan de la

---

* Tenido en la Escuela de Medicina legal de la Facultad de Medicina de Madrid.

epilepsía en la legislación eclesiástica, haciendo una sencilla paráfrasis de cada uno de ellos.

Notemos previamente que el Evangelio de San Marcos (cap. 9, vers. 14-29) narra un milagro de Nuestro Señor Jesucristo que, aunque allí no se dice, tiene relación manifiesta con la epilepsía. Dice así el texto sagrado:

> «Y en viniendo a los discípulos, vió gran gentío en torno de ellos y a unos escribas que discutían con ellos. Y al punto todo aquel gentío, al verle, quedaron estupefactos, y corriendo hacia él le saludaron.
>
> Y les preguntó: ¿Qué es lo que discutís con ellos? Y les responde uno de entre la turba: Maestro, traje a ti mi hijo, que tiene un espíritu mudo, y dondequiera que se apodera de él, le tira por tierra, y echa espumarajos, y da diente con diente, y se pone rígido; y dije a tus discípulos que lo lanzasen, y no pudieron. El, respondiendo, les dijo: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os soportaré? Traédmele. Y se lo trajeron. Y, cuando le vió, al punto el espíritu le sacudió violentamente, y cayendo en tierra se revolcaba espumajeando. Y preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo hace que comenzó a estar así? El le dijo: Desde la infancia; y muchas veces le echó ya en el fuego, ya en el agua, para hacerle perecer. Pero si algo puedes, socórrenos, compadecido de nosotros. Mas Jesús le dijo: ¿Qué «si puedes»? Todo es posible al que cree. Al punto, el padre del niño a gritos decía: Creo; socorre a mi fe, aunque sea poca. Mas viendo Jesús que crecía el concurso de la gente, habló con imperio al espíritu inmundo, diciéndole: Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando: sal de él, y no entres ya más en él. Y dando gritos y sacudiéndole con extremada violencia, salió, y quedó el niño como muerto, de suerte que los más decían: Ha muerto. Mas Jesús, tomándole de la mano, lo levantó, y él se puso en pie. Y cuando hubo entrado en casa, sus discípulos en particular le preguntaban: ¿Cómo es que nosotros no pudimos lanzarlo? Y les dijo: Ese linaje con nada puede salir, si no es con oración y ayuno.»

Hoy diríamos que aquel muchacho padecía una epilepsía aguda, cuyos ataques coincidían con los cambios de luna, y que la causa de ellos era la posesión diabólica.

Cabalmente esta coincidencia de epilepsía y posesión demoníaca en el infortunado joven del Evangelio favoreció durante mucho tiempo, hasta muy avanzada la edad media, la confusión de ambos fenómenos, atribuyendo el de la epilepsía a influjo del mal espíritu y emparentándolo con la posesión del demonio, como castigo especial de Dios (morbus *sacer*). De ahí el empleo casero de amuletos o fumigaciones con plantas benditas y el recurso a signos religiosos, a exorcismos, conjuros, invocaciones de ciertos santos, —unos cuarenta, principalmente germanos y en Germania (los Reyes Magos, Valentín de Passau, Ulrico etc., pero también S. Sebastián, S. Antonio Abad, Sta. Bibiana...), como remedio contra los ataques epilépticos.

En realidad estos pueden coincidir con la posesión diabólica, como

en el caso evangélico, y el diablo puede aprovecharse de la enfermedad natural para sus fines preternaturales; pero en sí mismos no tienen relación recíproca ninguna esos dos accidentes.

Después de este prenotando, abordemos los documentos eclesiásticos que se ocupan de la epilepsía.

Nos sale al paso el primero, el canon 29 de nuestro Concilio de Elvira, que suelen situar los historiadores hacia los años 303-306. Dice así:

«Al energúmeno agitado por espíritu errabundo, ni se le ha de conmemorar en el ofertorio de la misa con las ofrendas, ni se le ha de permitir que preste su ministerio en la iglesia» [1].

No es absolutamente cierto, pero sí muy verosímil y probable que el energúmeno de ese canon es un auténtico enfermo de epilepsía, a quien se confunde con el poseso por interpretación inadecuada del pasaje evangélico antes referido. Si esto fuera así, tendríamos que ya en los albores del s. IV, y precisamente en la Iglesia española, se toman las primeras disposiciones para excluir a los epilépticos del ministerio sagrado. Su exclusión de las ofrendas para el Santo Sacrificio se explica por la falsa idea de la posesión diabólica.

Avanzando un poco en la historia tropezamos con el canon 79 de una colección muy autorizada en la Iglesia de los primeros tiempos, sobre todo en la oriental, ya que se la atribuía falsamente a los Apóstoles y se le daba el nombre de *Canones apostólicos,* aunque en realidad procede de Siria y data de fines del siglo IV o principios del V. El canon 79 dispone:

«Si alguno estuviere poseído por el demonio, no sea ordenado clérigo, ni tampoco participe en las preces en unión de otros fieles. Cuando quede libre, admítaselo de nuevo, y, siendo digno, promuévasele al clericato» [2].

Aquí la epilepsía, pura o confundida con la posesión diabólica, es más problemática. No nos atreveríamos a decir que la comprende el canon. *The Jewish Encyclopedia* se gloría de que entre los judíos, por su sobriedad en el uso del alcohol y por la infrecuencia de casos de sífilis, se presentan raramente los casos de epilepsía [3]. Si esto valiera para los tiempos antiguos también y se extendiera a los países vecinos, habríamos de sospechar que en el testimonio citado no hay alusión a esta enfermedad. Entonces quedaría como la primera fuente escrita que conocemos para la actual legislación canónica que, junto con los epilépticos, excluye de las órdenes sagradas a «los que están o han estado poseídos del demonio» (c. 984, 3.°).

---

[1] J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Collectio,* II, 10 (Florencia, 1759).
[2] F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum,* I, 589 (Paderborn, 1905).
[3] Véase vol. V, *Epilepsy,* p. 194.

Impreciso es también, pero esta vez más significativo, un texto de Gennadio de Marsella († 492-505), que excluye de la ordenación, entre otros, «al que ha perdido alguna vez el contro de sí, poniéndose frenético (in furiam versus insanivit, descripción posiblemente del «gran mal») o ha padecido vejamen del demonio». El monje Graciano, que hacia 1150 recogió y ordenó los cánones eclesiásticos en el famoso *Corpus Iuris canonici* [4], atribuyó falsamente este texto al Papa San Gregorio, con lo cual le dió más autoridad para fijar la epilepsía como impedimento para recibir las órdenes sagradas.

Por estos mismos años (492-496), el Papa Gelasio dicta dos documentos que nos atañen. En el primero, señalando una norma particular para los Obispos de Lucania, parece insinuar la distinción entre la genuina posesión diabólica y los ataques naturales con apariencias semejantes [5]. Porque dice, extrañándose: «Hemos tenido noticias de que van avanzando tanto los abusos, que se les permite el ejercicio de las funciones sagradas a personas poseídas del demonio o víctimas de otros semejantes vejámenes» (demonibus similibusque passionibus irretitis). El Papa ordena que se prohiba a los tales el sagrado ministerio para que no se desalienten y sufran escándalo los fieles, si ven así esclavizados por el mal a los que habían de comunicarles el bien de la redención [6].

El segundo pasaje que conservamos de Gelasio referente a este tema, contiene una descripción inequívoca del ataque epiléptico. Se trataba de un Obispo, del que habían atestiguado algunos de sus propios clérigos y fieles que padecía «una grave dolencia que frecuentemente le echaba por tierra» (gravi quadam necessitate vexari, cuius eum dicerent incursione frecuenter elisum). El interesado quiso quitar importancia al asunto, atribuyendo aquellos testimonios a calumnia. Entonces ordenó el Papa a los Obispos Rústico y Fortunato hacer indagaciones para ver «si se demuestra que alguna vez se ha caído de repente, y dado gritos extraños, y arrojado espuma por la boca, bien en su casa, bien durante una procesión o en cualquier sitio» [7]. En tal caso habría de prohibírsele el ejercicio de sus funciones episcopales para evitar el escándalo de los fieles y por respeto a las cosas divinas.

Con esto llegamos a nuestro Concilio XI de Toledo (a. 675), cuyo capítulo 13, al igual que los Capitulares de Carlomagno (lib. 7, capítulo 69), acepta y ratifica para España la norma que estableció Gelasio para Lucania, promulgando la prohibición de los ministerios sa-

---

[4] *Decretum Gratiani*, D. 33, c. 2. (Primera parte, distinción 33, capítulo 2.)

[5] Así lo cree C. de Clercq, contra el sentir de otros. Véase: NAZ, *Traité de droit canonique*, II, 281, nota 5.

[6] *Decreto de Graciano*, D. 33, c. 5.

[7] *Decreto de Graciano*, C. 7, q. 2, c. 2. Segunda parte, causa 2, cuestión 2, cap. 2.)

grados a los que son «víctimas del demonio o de semejantes vejámenes». Su inclusión en el *Decreto* por Graciano, creyendo que se trataba de una Decretal de Pío I, le dió una resonancia y significación universal. Especificando y completando la norma gelasiana, demasiado general, establecen los Padres españoles que «ninguno de los que arrebatados por los demonios caen en tierra o sufren algunas otras vejaciones, ministre en los sagrados altares ni se entrometa sin examen en los divinos sacramentos, exceptuando los que se sabe que sufren estas incomodidades corporales y caen en tierra, pero sin semejantes pasiones; los cuales quedarán suspensos del orden de su oficio y de su puesto hasta que haya pasado un año, en cuyo tiempo se haya convencido el Obispo que han estado libres de las molestias de los demonios» [8].

El alcance de esta ley no es demasiado claro. Parece que por ella se excluye no sólo del ejercicio de las órdenes, sino también de la participación en los sacramentos sin previo examen, a cuantos padecen ciertos desvanecimientos y ataques entre los que cuentan, sin duda, los epilépticos. Todavía se piensa en la relación de ellos con la posesión diabólica. La exclusión de las funciones sagradas no es, con todo, definitiva. Si a juicio del Obispo no se han repetido durante un año las molestias de los demonios, los clérigos pueden ser reintegrados a su oficio.

El Papa Gelasio había ordenado al Obispo Rústico que observara durante treinta días al prelado sospechoso de epilepsía, como si ese lapso de tiempo fuera suficiente para formarse juicio de la persistencia. Al fijarse aquí un año, los glosadores quedaron perplejos y buscaron una solución distinguiendo entre duda sobre la existencia y duda sobre la persistencia. Para salir de la primera, bastarían treinta días; respecto a la segunda se requeriría la prueba contraria de un año. Huguccio intentó otra distinción, que no fué aceptada: contra la epilepsía bastaría la prueba de un mes; contra la posesión diabólica se requeriría la de un año.

La enfermedad con su nombe técnico de *morbus caducus* (alusión a la «caída» por tierra en el ataque) aparece a fines del siglo XI en resolución que da Alejandro II (1061-1073) a una consulta del Arzobispo de Viena (Francia). Se trata de un sacerdote que «padece ataques epilépticos» (caduco morbo laborat). El Obispo se ha enterado después de haberlo ordenado; y no atreviéndose a permitirle la celebración ha recurrido al Papa. Este le responde: «Si la enfermedad le ataca con frecuencia, prohíbasele... la celebración de la misa.» Y se da por primera vez la razón válida que aun hoy mantiene la Iglesia, prescindiendo del escándalo fácilmente superable que invocara

---

[8] *Colección de cánones de la Iglesia española,* II, 449 (Madrid, 1850). Véase MANSI, *Sacrorum Conciliorum Collectio,* 11, 145 (Florencia, 1765).

Gelasio más arriba: «Sería inconveniente y peligroso que, víctima de un ataque, cayera durante la realización del santo Sacrificio.» Y agrega, sin entrar en determinaciones precisas: «Pero si convaleciera por divina misericordia... no le prohibimos que continúe celebrando» [9].

Y ya no hay más disposiciones eclesiásticas autorizadas sobre epilepsía hasta la promulgación del reciente Código canónico. Las que hemos referido y la costumbre fueron suficientes para ordenar y uniformar la disciplina sobre el particular. Resumiendo diríamos que los primeros documentos hablan confusamente, pudiéndose referir a auténticos casos de epilepsía bajo fórmulas de influjo demoníaco, influídos por la opinión vulgar y también por el pasaje evangélico de San Marcos, mal discernido. Con el tiempo la descripción de la enfermedad es precisa e inconfundible. Los que la padecen no deben ejercer las funciones sagradas mientras no se vean libres de ella a juicio del Obispo. El tiempo de prueba no se define; o, mejor, se define diversamente en los diversos textos (de Gelasio y del toledano XI). De ahí la interpretación conciliadora de los comentadores: bastaría un mes para cerciorarse de la no existencia y se requeriría un año para acreditar la no persistencia de la enfermedad. En cuanto a su influjo como impedimento del clericato, los documentos eclesiásticos no hacen distinción entre la recepción de las órdenes y el ejercicio de ellas en casos de epilepsía. La mayor parte de las veces se trata de epilépticos que ya son clérigos y se discute el ejercicio de sus funciones. Pero también hay resoluciones sobre ordenación de epilépticos. A estos últimos pertenecería un texto del Papa Nicolás (858-867), que prohibe el acceso a grados superiores al clérigo de quien se averigüe que en su adolescencia padeció la obsesión diabólica [10]. Pero es muy incierto que se refiera precisamente a la epilepsía.

Entre estas disposiciones pontificias y episcopales sobre epilepsía y el canon 984 del Código vigente en la Iglesia hay una larga época de práctica y de exposición doctrinal por parte de los decretistas, decretalitas (comentadores del Decretum Gratiani y de las Decretales) y de los autores de teología moral. Los decretalistas hablan en sus comentarios al tít. 20 del libro I sobre los que tienen defectos corporales que eventualmente impiden la ordenación o en el tít. 6 del libro III sobre el clérigo enfermo o débil. Lo que aportan de su parte se refiere principalmente a concordar a Gelasio con el Concilio de Toledo, mediante la distinción que hemos dicho.

En cuanto a los moralistas, Suárez encuadra definitivamente la epilepsía entre las irregularidades que impiden la ordenación y el ejercicio de las órdenes recibidas «por defecto corporal», en contraposición a las que forman el capítulo «por delito». Este insigne autor

---

[9] *Decreto de Graciano*, C. 7, q. 2, c. 1.
[10] *Decreto de Graciano*, D. 33, c. 4.

indica que la experiencia de un año para comprobar que ha cesado la enfermedad y permitir el ejercicio de las órdenes al ya clérigo «opina que no está en vigor, y que se deja al juicio prudente» del Obispo. Y además distingue entre enfermos que padecen frecuentes ataques, los cuales no deben ser autorizados nunca para las funciones sagradas, y enfermos que sólo de tarde en tarde sufren los efectos de la enfermedad. En este caso, si esos efectos van acompañados de manifestaciones que causan horror, como echar espuma, etc., tampoco deben ser autorizados para celebrar la santa misa; sí, en cambio, si no tienen semejantes manifestaciones y les asiste un sacerdote [11].

Otros autores introdujeron la distinción entre epilepsia ante y postpuberal. Si los ataques se habían manifestado antes de la pubertad, pero nunca después de ella, fiados en un pasaje de Hipócrates mal interpretado [12] «consideraban que había desaparecido la enfermedad, en oposición tal vez a la ciencia médica, sin recurso a ninguna dispensa». En el segundo caso, la irregularidad existía siempre y se necesitaba dispensa de ella para recibir las órdenes. Con especial rigor si los ataques han empezado después de los 25 años de edad. Schmalzgrüber, insigne expositor del Derecho eclesiástico, la requería en absoluto, porque «aunque parezcan curados, casi nunca consta que lo están del todo» los epilépticos [13]. Lacroix, en cambio, daba a entender que con dos años sin ataques, por testimonio del Obispo, se procedía en Flandes a la ordenación —al parecer sin cuidarse de obtener dispensa— dando por supuesta la curación; y que con siete años de buena salud no se exigía ni siquiera aquella declaración episcopal [14].

La jurisprudencia eclesiástica confirmó la tendencia más severa. La Curia romana a veces negaba o difería la ordenación; normalmente exigía el lapso de un año sin ataques con un testimonio favorable de los médicos para autorizar el acceso a las órdenes sagradas a quienes hubiesen padecido ataques [15]. Como es natural permitía más fácilmente la ordenación sacerdotal de los ya subdiáconos o diáconos, que el acceso a estas órdenes mayores o sagradas de los simples minoristas o iniciados en solas las órdenes menores [16]. Pero en vez de ensanchar la mano, se reservaba prácticamente la facultad de dispensar incluso para reanudar el ejercicio de las funciones sagradas a los que, siendo sacerdotes, hubiesen padecido ataques y quedado por ellos suspendidos de dichas funciones [17].

---

11 *Opera omnia,* tomo 23, 2, disp. 51, sect. 1, n. 5-6.

12 *Liber aphorismorum,* sect. 5, n. 7: «Quibuscumque morbi comitiales ante pubertatem fiunt, transmutationem habent.»

13 *Ius ecclesiasticum universum,* I, p. 117 (Roma, 1844).

14 *Theologia moralis,* lib. 7, n. 495.

15 Véase *Fontes iuris canonici,* n. 3929.4035.

16 *Ibid.,* n. 4333.

17 *Ibid.,* n. 4040.4041.4047.4087 etc.

El c. 984, 3.° clasifica entre las irregularidades «por defecto», que impiden recibir las órdenes o ejercitar las ya recibidas a «los que son o han sido epilépticos». No dice más ni determina quienes entran en la cuenta. El canonista que haya de dictaminar en un caso y el Obispo que haya de resolverlo o elevarlo a Roma tendrán que recurrir al médico para que dictamine. A la luz de las reglas que se admitían anteriormente, opina Ch. Lefebre, habrían de ser considerados como epilépticos para los efectos de este canon solo «los enfermos que hayan tenido convulsiones («haut mal», ciertos casos de epilepsía jacksoniana) o accidentes exteriores caracterizados (ciertos casos del «petit mal» y de epilepsía larvada)» [18].

Antes de la ordenación bastaría según la letra del canon un sólo ataque claro para causar el impedimento, haciendo necesaria la dispensa pontificia para una ordenación lícita. Roma la suele conceder, según la jurisprudencia establecida anteriormente, como hemos indicado, cuando ha pasado un año sin nuevos ataques, si los médicos atestiguan que el enfermo está en vías de curación y si el candidato tiene cualidades religiosas, intelectuales y morales que le hacen acreedor a esta dispensa.

La expresión del Código, con su carácter absoluto, no favorece la distinción entre epilepsía ante y postpuberal que antes se atendía en orden a no considerar como epiléptico para la ordenación al que sólo hubiese tenido ataques antes de la pubertad. No obstante hay canonistas acreditados que admiten como probable la persistencia de esta distinción [19]. Admitida, ya no es necesaria la dispensa mientras subsista la duda, en virtud del c. 15; y los Obispos pueden conceder definitivamente la dispensa por cautela y para el caso en que llegara a demostrarse que existía la irregularidad.

Después de la ordenación, en la disciplina anterior al Código era menester recurrir en todo caso a Roma cuando sobrevenían ataques al sujeto que se creía sano o curado. Actualmente la ley faculta a los Ordinarios (Obispos y Superiores Mayores religiosos) para «permitir de nuevo a sus súbditos el ejercicio de las órdenes recibidas, si hubieren contraído (la epilepsia) después de la ordenación y consta con certeza que ya están libres de ella» [20]. Los Superiores eclesiásticos lograrán presuntivamente esta certeza, si no se repiten los ataques en el lapso de un año; y también en menos tiempo por dictamen médico, que la Iglesia respeta y atiende en su competencia. Se trata de una certeza relativa, ya que no se pone en duda la reserva de los médicos sobre la seguridad absoluta y definitiva de la curación.

---

[18] *Dictionnaire de droit canonique,* V, 378-379 (París, 1953).

[19] Por ejemplo, CAPPELLO, *De ordine* [3], 483 (Turín, 1949); F. REGATILLO, *Ius sacramentarium* [2] 947 (Santander, 1949).

[20] *Ibid.*

Esta postura más benigna de la Santa Sede, al facultar a los Ordinarios para permitir el ejercicio de las órdenes, se explica al considerar que un sacerdote tiene derecho al ejercicio de las funciones sagradas, si una causa justa y grave no le aparta claramente de él.

En la legislación eclesiástica no existen otras referencias a la epilepsía. La naturaleza de esta afección, semejante a la de las enfermedades mentales, aconsejará o impondrá a veces que se le apliquen también las normas existentes para la debilidad mental e incluso para la demencia.

Una alusión breve a la epilepsía desde el punto de vista moral.

Los casos frecuentes de delincuencia en algunos epilépticos llevaron a ciertos autores de la escuela positivista a buscar una relación de causa y efecto entre epilepsía y delincuencia. César Lombroso trata ampliamente en la parte quinta de su L'uomo delinquente del «delinquente epilettico» [21] en el sentido determinista que caracteriza toda su teoría.

El acto delictivo sería según esta escuela el resultado funesto de una ausencia epiléptica; y criminalidad habría de traducirse por epilepsía. Cuando se da la primera y no la segunda es porque las convulsiones han sido sustituídas por impulsos violentos e irresistibles a ejecutar el delito.

El sentido común ha rechazado esa relación absoluta entre criminalidad y epilepsía. Tal tesis queda muy lejos de tener confirmación en la práctica para deducir consecuencias jurídico-morales. No han de considerarse tan sólo los casos de criminales epilépticos, sino también los de hombres honrados y escrupulosos de alma a pesar de la epilepsía, para teorizar razonablemente sobre ella en ese orden de cosas.

Sin embargo no puede negarse que en los epilépticos hay disminución y a veces total ausencia de responsabilidad moral. Esta última existe, indudablemente, en las formas más graves de disgregación psíquica, en las convulsiones del «haut mal» y crisis epilépticas. Y en los intervalos libres no puede establecerse una norma general. Puede presumirse alguna disminución de la responsabilidad, que en algunos casos o momentos bien pudiera no existir y en otros llegar a tal grado que quite la responsabilidad grave por disminución de la integridad mental, o del ejercicio libre de la voluntad, o de la armonía y consecuencia entre voluntad y entendimiento. Habrá de estudiarse cada caso; y en él, el estado del enfermo, la periodicidad y frecuencia de los ataques, su concurrencia con otras disposiciones morbosas del paciente, etc.

Supuesta la disminución de la capacidad intelectual y volitiva, por entorpecimiento o debilitación de estas facultades, ha de aplicarse a

---

[21] Vol. II, p. 70-203 (Turín, 1896).

los epilépticos una pastoral particular en orden a la administración de los sacramentos, concretamente de la Sagrada Eucaristía. De no ser como viático, no se les puede administrar en los estados de falta de control de sí mismos, y siempre con la seguridad moral de evitar las profanaciones aun puramente materiales. La comunión por devoción o por cumplimiento pascual no hay dificultad en administrarla a cuantos sean suficientemente conscientes en los intervalos libres.

En relación con el Código penal eclesiástico, como no existe delito sancionable sin falta moral grave, los delitos materiales cometidos sin responsabilidad completa no tienen pena eclesiástica. Otros que cometa un epiléptico o epileptoide con responsabilidad suficiente para pecar mortalmente, son susceptibles de sanción penal eclesiástica. Pero disminuída. Porque si «los que carecen del uso de su razón en el momento de obrar, son incapaces de delito», también está determinado que «la debilidad mental disminuye, aunque no suprime por completo la responsabilidad» (c. 2201, párrafos 1-4), y que en la aplicación de las penas se atienda, entre otras cosas, «el estado mental del delincuente... el tiempo en que se cometió el delito», etc. (c. 2218, párrafo 1).

He aquí resumidas las disposiciones canónico-morales sobre epilepsía en la legislación y Magisterio de la Iglesia.

MARCELINO ZALBA, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

NOLASCO, RODOLFO L., *La excomunión y la pertenencia a la Iglesia.* Excerpta ex dissertatione ad Leuream in Facult. Iuris Canonici Pont. Univ. Gregorianae.—Tall. Gráf. «Verdad» (Buenos Aires, 1956) p. 53, cms. 15 × 22.

Es un extracto de la tesis doctoral que el autor presentó en la facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, que por ser extracto, sólo nos permite formular juicios de sentido reservado respecto a los valores del trabajo completo. Por lo que de su lectura hemos podido apreciar el autor ha recogido con acierto la pulsación actual del problema, tan interesante, y ha expuesto con cuidadosa diligencia las doctrinas de los autores más significativos. Nos parece acertado el subrayado con que presenta el pensamiento de Suárez, tantas veces aducido en sus resonancias remotas, descuidando el que ofrece el mismo Doctor Eximio al tratar del tema expresamente.

La conclusión a que llega el autor es la siguiente: «... podemos dejar asentado firmemente que el análisis de la naturaleza de la excomunión a la luz del Código vigente, la doctrina de los autores y la jurisprudencia, supone en dicha pena en su grado máximo (el *vitando)* la total exclusión de la pertenencia a la Iglesia» (p. 49). En páginas anteriores, después de estudiar los diversos grados de excomunión había establecido esta conclusión: «Podemos afirmar con certeza que de acuerdo a la presente legislación canónica, solamente los excomulgados vitandos quedan excluídos de la Iglesia» (p. 18). Es decir que la excomunión en su grado de *vitando* considerada en sus efectos específicos propios, afecta el elemento constitutivo de miembro de la Iglesia. Conclusión ante la que surgen muy serias reservas.

Siendo la tesis ordenada al doctorado en la facultad de Derecho Canónico, era natural que el autor hiciese un estudio predominantemente canónico; pero la naturaleza misma del tema, esencialmente teológico-eclesiológico, parece exigir un estudio de la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo y de la naturaleza y función de la potestad de jurisdicción; estudio que arrojaría luz definitiva para entender en su sentido pleno las fórmulas usadas por la Iglesia en sus disposiciones de carácter canónico. Es cierto que el autor había dedicado una primera parte, que no ha publicado en el extracto, a las «Notas esenciales de los miembros de la Igelsia». Hubiéramos creído con todo que esas consideraciones básicas habían de surgir en las conclusiones dándoles vida e informando su sentido.—D. I.

HUGHES, EDWARD J., *The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of the Christ according to Saint Augustine* (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum-Dissertationes ad Lauream, 26).—Saint Mary of the Lake Seminary (Mundelein, Illinois, 1956) p. 97, cms. 22,52 × 15.

La idea de nuestra participación en el triple oficio de Cristo: sacerdotal, real y profético, ni en San Agustín, ni generalmente en los PP. es una doctrina fundamental, sino más bien una conclusión obvia de sus enseñanzas sobre nuestra incorporación a Cristo. El disertante se detiene en las funciones de Rey y de Profeta, pues la de sacerdocio ha sido ya más estudiada.

Ambos puntos de vista se explanan primero respecto de Cristo; después, en los cristianos. Una sección especial se dedica al tema de la unción, el carácter y el martirio en los fieles.

El desarrollo de la tesis supone un vasto conocimiento de los escritos del Santo Doctor. Tiene además el mérito de reconocer lealmente las diversas dificultades que pueden ponerse, al hacer la exégesis de ciertos pasajes que no parecen probar el intento del disertante, vg. cuando se trata, a primera vista, de puras metáforas descriptivas del combate requerido en los cristianos a imitación de Cristo Rey (p. 40), y no precisamente de participación activa, aunque analógica, en la realeza del Salvador en virtud de nuestra unión con El dentro del Cuerpo místico. El reparo se resuelve bastante satisfactoriamente. Véase también p. ej. lo que se afirma en la p. 48 acerca del sentido: ¿luz natural o sobrenatural?

De todos modos, la explanación del oficio profético, no resulta, acá y allá, tan convincente. Vg. se dice (p. 6): «San Agustín usa a menudo la palabra 'profeta' en su sentido menos propio y más popular de aquel que prenuncia la Verdad... Sin embargo también llama el Santo con frecuencia a Nuestro Señor 'Maestro' y Mensajero de la Verdad en nombre de otro.» Para probar esta última afirmación se aduce en nota (26) el siguiente pasaje: «Sic autem propheta Christus... sicut angelus Christus... Etenim angeli latine nuntii sunt...» (*In Jo. Ev.* Tr. 24, 7: el disertante cita a Migne 36, 669, cuya edición, según la p. 92 de la tesis, es la de París, 1845; de hecho en esta edición la cita está en el t. 35, 1596; cf. CChr., Series lat. 36, 247-248.) Pero resulta que en el contexto omitido por Hughes, explica San Agustín: «Christus aliquid praesens anunciavit, aliquid futurum praedixit; ex eo quod praesens anunciavit, angelus est; ex eo quod futurum praedixit, propheta erat.» Por tanto este pasaje no puede aducirse para probar que Agustín usa la palabra 'profeta' en el sentido de 'Mensajero' (= Angelus), como parece suponer el disertante, al contraponer el sentido menos propio de *profeta* al de *Maestro* o Anunciador de la Verdad. Cierto que ambos términos: profeta-maestro son intercambiables, pero lo que había que probar aquí es que precisamente San Agustín utiliza ese intercambio. De hecho, por lo que sigue en las citas agustinianas aducidas, se considera más bien el magisterio de Cristo y la participación de los fieles en él.

También sería de desear más claridad, al afirmar (p. 52) que somos ministros o servidores del Salvador, porque somos un Cuerpo con El.

Estos reparos, así como algunos pequeños errores de imprenta (p. 23, n. 52: *nostris* por *nostis;* p. 31, n. 14: *particibus* por *participibus;* p. 39, n. 37: *Chrustum* en vez de *Christum;* p. 56, n. 44: *ubucumque* por *ubi-*

cumque) no quitan el valor fundamental del trabajo, cuya lectura siempre será útil a los que quieren tener una idea de conjunto sobre el tema propuesto.—A. SEGOVIA, S. I.

SULLIVAN, FRANCIS A., S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana, vol. LXXXII, S. B., n. 29).—Univ. Gregoriana (Roma, 1956) p. VIII-299, cms. 23,3 × 16.

El descubrimiento de manuscritos con versiones siríacas de varias obras de Teodoro de Mopsuestia (circ. 350-428) ha puesto de manifiesto en los últimos decenios la importancia de esta figura clave en la evolución de la Cristología antioquena. Este hecho ha dado ocasión al presente estudio, donde el P. Sullivan analiza el pensamiento teodoriano sobre la unidad en Cristo.

Como los fragmentos dogmáticos del teólogo antioqueno en la lengua original griega fueron conservados principalmente por enemigos suyos, han sido éstos acusados por conocidos investigadores de nuestros días, como Devreesse y Richard, de haber falsificado a veces los textos con mutilaciones e interpolaciones.

En la primera parte del trabajo Sullivan examina cuidadosamente estos cargos, antes de estudiar la doctrina de Teodoro. Como resultado de su examen el cl. autor señala que, si bien en algunos pocos casos los extractos han sido amputados de su contexto de modo que no resultan ya fiel eco del original, las acusaciones generalmente se desvanecen ante una compulsación más detallada de los textos.

El repudio de ellos se basa en una excesiva confianza concedida a la exactitud literal de ciertos traductores sirios de Teodoro, confianza que de hecho no parece estar garantizada.

Hay casos en que o no hay razón para sospechar que sea infiel el texto griego (o tal versión latina) o existen pruebas positivas de su genuinidad. Otras veces la discrepancia de estas traducciones respecto de la siríaca, no tiene más explicación razonable que la de haberse apartado esta última versión del texto original griego. Por tanto con las debidas cautelas, hay derecho a utilizar el *material hostil* en el estudio de la Cristología de Teodoro.

Circunscrita ésta al concepto de la unidad en Cristo, Sullivan, en la segunda parte de la monografía, considera ante todo el medio ambiente teológico de Teodoro y la doctrina de sus predecesores y adversarios, fijándose especialmente en la actitud de éstos respecto de aquel principio de unidad por el cual se toma al Logos divino, como sujeto de todas las predicaciones referentes a Cristo.

La Encarnación, la concibe Teodoro como una *unión* que ulteriormente se explica a modo de *inhabitación* del Logos en *un hombre,* de la cual resulta un *prosopon,* el del *Hijo,* ya que este término *hijo* incluye a la vez a aquel que es Hijo de Dios por naturaleza, y al hombre que participa de este título por ser un hijo *adoptado.* En todo caso, si se permite llamar *Hijo* y *Señor* al *homo assumptus,* no se puede decir de *Dios el Logos,* que nació de la Virgen María por razón de la humanidad asumida: esto sólo se puede predicar del *prosopon común* producido por la unión de las dos naturalezas. Como se ve, tal doctrina es substancialmente idéntica a la de Nestorio, condenada en Efeso.

cuadros cronológicos, se tocaba con un criterio seguro y abierto, aunque concisamente, todos los problemas introductorios a los libros Sagrados, tanto generales como particulares del Antiguo y Nuevo Testamento. Los mismos Editores publican ahora el *primer tomo* de Introducción a la Biblia (general, y particular del Antiguo Testamento), en espera del *segundo tomo* sobre el Nuevo Testamento. Así, lo que en la *Initiation Biblique* pudiera parecer demasiado yeyuno, está completado aquí. Los colaboradores son todos conocidos en el mundo Bíblico, y tienen larga experiencia de cátedra. El criterio, como el de la *Initiation Biblique,* es seguro y abierto, a la vez, a todos los sanos progresos de la Ciencia Bíblica, tan notables en los últimos años. El presente libro no sustituye la obra del Profesor, que ha de tratar generalmente algunos temas con más amplitud, pero sí ofrece al alumno y a todos los interesados por los estudios Bíblicos, una preciosa síntesis sobre todos los temas, que por amplitud de la materia bíblica, es imposible estudiar en los cursos ordinarios. Está tratada con especial amplitud la Cuestión Pentateúquica por H. Cazelles (pp. 278-382). Acompaña al libro un fascículo suelto de mapas referentes a los diversos períodos históricos. Todo ello hace de la obra un magnífico libro de texto y deseamos que se complete pronto con la parte del Nuevo Testamento.—J. Alonso, S. I.

Garcia ab Orbiso, Theophilus, O. F. M. Cap., *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento: I Evangelia.*—(Romae, 1956) p. XVIII-448. (Liras: 2.500.)

El hermoso volumen que, como fruto sazonado de sus prelecciones en el Ateneo Lateranense, nos ofrece el P. Teófilo García de Orbiso, será de grande utilidad en los Seminarios, así para los profesores como los alumnos, en el estudio de los Evangelios.

Va precedido de una abundante bibliografía (p. XI-XVIII), que va luego oportunamente completando y enriqueciendo. Siguen varias cuestiones preliminares que nos preparan para la mejor y más fácil inteligencia del texto evangélico: Condición histórica, social y religiosa de Palestina al tiempo de Jesucristo (p. 3-23); una breve descripción de la Tierra Santa (p. 23-33); varias nociones introductorias sobre los Evangelios junto con los decretos de la Comisión Bíblica a propósito de los mismos (p. 33-47). Todo ello va expuesto con claridad y precisión.

No poco, y muy bueno, pudiéramos decir de la parte exegética, que es con mucho la más extensa (p. 51-404), y evidentemente la principal; pero, como bajar a pormenores y señalar los puntos dignos de mención rebasaría, claro está, los límites de una reseña, nos limitamos a señalar unos pocos: v. gr. el misterio de la Anunciación (p. 82-95), la índole de las parábolas (p. 237-246), el discurso escatológico (p. 322-337), la Cena pascual (p. 337-365). En todo el decurso del libro se observa muy apropiadamente el método didáctico, y los pasajes evangélicos son expuestos con orden y claridad.

Además del «Index generalis», la obra va acompañada de tres muy abundantes índices, alfabético, de materias; de autores, y de pasajes de la Sagrada Escritura que en la misma obra se citan.

Como ya dijimos al principio, podrá este volumen prestar excelente servicio en los Seminarios, así a los alumnos como también a los profesores, que tendrán a mano abundantes notas bibliográficas.— Andrés Fernández, S. J.

ENCISO VIANA, EXCMO. Y RDMO. DR. JESÚS, *Por los senderos de la Biblia*, t. II: *Jesucristo*.—Difusora del libro. Bailén, 19 (Madrid, 1957) p. 327, cms. 14 × 21,5.

El mismo autor define muy acertadamente su obra como una serie de paseos por los senderos del libro sagrado. Esto son efectivamente la serie de artículos que el doctor Enciso escribió durante algunos años en la revista «Ecclesia» y que ahora nos ofrece reunidos en dos volúmenes. En el primero, del que ya tienen noticia nuestros lectores, nos introdujo con mano maestra y segura por entre el matorral de problemas que suscita la lectura del Antiguo Testamento, en algunos rincones menos conocidos de la generalidad de los fieles, pero que tienen su interés para la cultura y aun para la piedad de un católico de nuestros días.

Este segundo volumen está dedicado al Nuevo Testamento. El autor ha ordenado sus artículos de un modo sistemático, distribuyéndolos en los cinco siguientes grupos: *Figuras y escritos del Nuevo Testamento. María. Infancia de Jesús. Muerte y resurrección. La Igelsia de Cristo.*

Los temas que figuran bajo cada uno de estos epígrafes son todos ellos aptos para despertar el interés del piadoso lector. Problemas históricos, exegéticos y doctrinales desnudos del tecnicismo de escuela y puestos en estilo sencillo y claro al alcance del pueblo, van desfilando por las amenas páginas de este libro, el cual no sólo ilustra y prepara la inteligencia para mejor conocer ciertos pasajes del Nuevo Testamento, sino que alimenta además la piedad con oportunas consideraciones prácticas.

Por estos amenos senderos que el ilustre autor va abriendo por los sagrados libros de la Biblia llegarán muchas almas a saborear la dulzura que se encierra en la palabra de Dios y aficionados a la lectura del Nuevo Testamento, conocerán cada vez más y mejor a Jesús, que es la meta en que terminan todas las sendas que en este precioso libro se describen.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

CALMEL, TH., O. P., *Siguiendo el Evangelio*.—Ed. Studium (Madrid, 1956) p. 95, cms. 11 × 18,6.

La primera parte del libro es sobre los sinópticos y la segunda sobre el Evangelio de San Juan.

Creemos sinceramente que el autor ha conseguido lo que se propuso: traducir la verdad del Evangelio en una psicología concreta y enseñar a leer el Evangelio.

Ha escogido el P. Calmel los principales aspectos del Evangelio y algunos pasajes claves, para sondearlos con profundidad y verdadero acierto, dentro de su sentido obvio.

No tenemos el original francés para poder apreciar justamente la traducción del P. Aparicio; pero es no pequeño mérito que en ninguna página se transparente lo más mínimo el idioma de origen a través de un castellano incorrecto, tortuoso o poco castizo.—J. LEAL, S. J.

ENCISO, E., *Bendita entre todas. (Meditaciones sobre la SSma. Virgen)*.—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 395, cms. 16 × 11.

Don Emilio Enciso Viana es muy conocido entre nuestras jóvenes pia-

medievales: la carta a Severino sobre la caridad y el tratado *De quatuor gradibus violentae charitatis* de Ricardo de San Víctor. Ya la edición crítica, cuidadosamente hecha, con el recuento, descripción y agrupación de los manuscritos, es muy de agradecer.

Lo son también las notas, que ayudan grandemente al estudio del pensamiento del gran victorino, por la anotación de sus fuentes y por la comparación con sus diversas obras.

Pero todavía es más de agradecer el haber probado que la carta *ad Severinum* no pertenece a Ricardo de San Víctor, sino que debe adjudicarse a un Ivón, indeterminado aún, que escribió ciertamente después de 1152 y probablemente antes de mediado el siglo XIII.

Todo este conjunto de aportaciones críticas con el estudio del lenguaje y de la doctrina hacen que esta obra constituya una contribución importantísima a la historia de la espiritualidad medieval.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

RIEDMANN, LUIS, *Die Wahrheit über die vier letzten Dinge*. Vol. IV de la obra *Die Wahrheit des Christentums*.—Verlag Herder (Friburgo de Brisgovia, 1956) p. XVI-342, cms. 16 × 23.

Se trata del vol. IV de la obra de Luis Riedmann, cuyas características notamos recientemente en la recensión de los primeros tres volúmenes. Está dedicado, como indica el título, a las cuatro Postrimerías del hombre, Muerte, Juicio, Cielo e Infierno, y oportunamente se nota en la introducción, que el autor, fallecido después de terminar este volumen, parece se dió prisa para acabarlo, ya que él mismo iba a ser testigo inmediatamente de la verdad de las Postrimerías.

Así, pues, utilizando las aportaciones de la Historia de las religiones y los resultados de las ciencias modernas, expone el autor los puntos fundamentales acerca de la Muerte, Juicio, el Cielo y el Infierno. Por lo que a la Muerte se refiere, comienza exponiendo el concepto de la muerte de los pueblos primitivos y de la filosofía antigua y moderna, y luego presenta con toda claridad la doctrina católica sobre tan importante materia, en tres apartados: lo que nos dice la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento; la enseñanza de la Iglesia, y la posición de los cristianos frente a la muerte.

De especial interés nos parece la segunda parte, sobre la Muerte. Siguiendo su método, presenta, ante todo, la idea sobre la muerte de los pueblos primitivos y los de culturas más elevadas no cristianos así como también de los judíos y del Antiguo Testamento. Sigue luego una exposición sintética sobre el juicio particular conforme a la dogmática católica y diversos errores sobre esta verdad. En un apartado especial se trata particularmente sobre la presencia de Cristo, su realidad y las señales que deben precederla. A continuación se trata ampliamente de la resurrección de los muertos: lo que sobre este punto atestigua la Historia de las religiones, lo que nos enseña la Sagrada Escritura y la doctrina de la Iglesia. El último apartado se dedica al juicio universal, acerca del cual se dan, ante todo, datos interesantes de los pueblos primitivos, los pueblos cultos y los judíos. Presenta luego el autor la doctrina del Nuevo Testamento y de la Iglesia sobre esta materia, y finalmente en varios capítulos trata de la realidad del juicio universal y de los diversos acontecimientos fundamentales que en él tendrán lugar.

La parte tercera trata de la verdad sobre la gloria del cielo. Particularmente curiosos son los datos que nos comunica el autor sobre la vida y felicidad de ultratumba según la mentalidad de los pueblos no cristianos. A continuación presenta con amplitud la doctrina de la Iglesia sobre tan importante verdad.

La cuarta parte está dedicada a la cuarta postrimería, que es el infierno. Ante todo, se propone el tema del fuego del infierno, acerca del cual se presenta en primer lugar, la idea de los pueblos no cristianos sobre una purificación después de la muerte. A continuación se sintetiza la doctrina de la Sagrada Escritura, de la Tradición y de la Iglesia acerca del fuego del infierno. Por lo que se refiere al infierno en conjunto, se presentan, ante todo, las concepciones no cristianas acerca de él, y muy en particular las del Antiguo Testamento, de los judíos. Luego la doctrina del Nuevo Testamento y de los Santos Padres, y finalmente la verdad católica sobre tan importante dogma.

Toda la obra se caracteriza por sus ya conocidas cualidades: gran solidez doctrinal y la novedad que aporta a la teología dogmática la utilización de los datos de la Historia de las Religiones. Esto último constituye un mérito especial del malogrado doctor Riedmann.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

MARTÍN HERNÁNDEZ, PEDRO, O. D., *Catecismo Romano.* Traducción, introducción y notas.—B. A. C. (Madrid, 1956) p. LX-1053.

Muy oportuna ha sido la publicación de este *Catecismo Romano,* compuesto por orden del Concilio de Trento. Creemos fué una providencia de Dios que no saliera este Catecismo durante el Concilio, sino después de terminado aquél, ya que a pesar de su gran autoridad, algunos pormenores quedan completamente anticuados, como muy bien advierte el traductor en sus notas eruditas, alguna de las cuales se hubiera podido abreviar, como la nota 44 de las pp. 646-650. Francamente hasta la misma ofrenda que precede al libro se podría haber resumido. Otra cosa diríamos, a nuestro modesto parecer, de la larga introducción histórica que sigue a la ofrenda, pues da bien a conocer la importancia de este Catecismo y las circunstancias en que se compuso.

En la parte que trata de los Sacramentos es donde han sido más necesarias las notas que declaran y precisan la materia. Así, no puede decirse ya en el Sacramento del Orden, después de la decisión formal de Pío XII en la Constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* de 1947, que la materia esencial de este Sacramento esté en la entrega de los instrumentos (páginas 622-623). Luego el traductor va estableciendo otras precisiones que no se contienen en este Catecismo y aparecen en el CIC, respecto a la irregularidad y el carácter del Orden (pp. 644-645). «Este carácter, dice, se confiere con toda certeza en la consagración episcopal, en el presbiterado y el diaconado, siendo objeto de controversia respecto de las demás órdenes» (n. 43). Más adelante advierte en el Sacramento del Matrimonio alguna confusión en el Catecismo al definir el matrimonio como vínculo y llamar al consentimiento su causa eficiente. Por ello recalca que «el matrimonio propiamente hablando, es el matrimonio como acto» (n. 4, p. 655). En este mismo sacramento se añaden luego bastantes precisiones, ya tomadas del CIC, ya de las declaraciones de los últimos Papas Pío XI y Pío XII.

Como se estila en los tomos de la BAC, el tomo aparece con abundancia de índices: uno breve al principio, otro al final, analítico más extenso, y últimamente el onomástico. Es libro que se recomienda por sí mismo.—M. Q.

Estudios Mariológicos. Memoria del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza, 1954.—Comisión ejecutiva. Palacio arzobispal (Zaragoza, 1956) p. 1014, cms. 17 × 24.

De magnífica se puede calificar esta *Memoria* del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza de 1954, que superó a los dos anteriores de 1908 y 1940, celebrados también en Zaragoza, por su carácter científico, y sobre todo por su solemnidad, con la presencia del Jefe de Estado, que quiso consagrar España al Corazón Inmaculado de María. En nuestra revista se publicó ya una extensa crónica de los trabajos científicos de este Congreso, en la que con todo, por una errata, se llamaba Ribera al P. Antonio Riera, T. O. R. de San Francisco (EstEcl 29 (1955) 281-286).

Hace la presentación de la *Memoria* el actual arzobispo de Zaragoza, Excmo. Dr. D. Casimiro Morcillo, y la introducción el Presidente de la Sociedad Mariológica Española, P. Narciso García Garcés, C. M. F. Como quiera que este Congreso, al que se quería dar una máxima solemnidad, fué preparado con mucha antelación, y no sólo hubo en él Sesiones de estudio, sino también Actos académicos solemnes, se dedican las dos primeras secciones, una a presentar toda la documentación oficial, que concluye con el Radiomensaje de S. S. en el acto de clausura, y otra a exponer, además de la crónica, el contenido de estos discursos en las sesiones solemnes. La sección tercera la llenan los trabajos de las sesiones de estudio con las ponencias, y sobre ellos versaba la Crónica de EstEcl mencionada. Finalmente la sección cuarta expone los Congresillos Marianos particulares, con su crónica y discursos principales. La Comisión doctrinal del Congreso había promovido estas «Sesiones de divulgación mariológica», que se repartían en múltiples congresillos, organizados por Ordenes y Congregaciones religiosas, o por dirigentes de determinada forma de devoción a la Santísima Virgen. Naturalmente esta última sección sale muy resumida. Sólo plácemes merecen los organizadores de este Congreso y los que se han ocupado en la publicación de esta extensa *Memoria*.—M. Quera, S. I.

Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariológica Española. Año XV, v. XVII.—Librería Científica Medinaceli (Madrid, 1956) p. 558, cms. 17 × 24.

Este nuevo volumen de la «Sociedad Mariológica Española» sale con una dedicatoria a «Pío XII, Pontífice de la Realeza de Nuestra Señora, en el LXXX aniversario de su nacimiento». Es un homenaje al Papa por su encíclica *Ad caeli Reginam,* que se comentó en esta Asamblea Mariana de Valencia, celebrada en la capital del Turia (29 agosto-3 septiembre 1955) en conmemoración del V centenario de la canonización de San Vicente Ferrer y del IV centenario de la muerte de Santo Tomás de Villanueva, hijo el uno de Valencia y Arzobispo el otro de la misma archidiócesis. Hace la presen-

tación del volumen el P. Basilio de San Pablo, C. P., secretario de la Sociedad Mariológica Española. Como bien advierte, se estuidaron en la Asamblea los puntos claves de la realeza de María. Estos estaban en la naturaleza misma de esa realeza, si es de orden intrínseco o meramente extrínseco; en los fundamentos sobre que descansa, singularmente la corredención mariana; y en su ejercicio, si es por acción directa sobre sus vasallos, o meramente indirecta, por su ilimitado ascendiente ante el divino acatamiento.

En nuestra revista publicó el P. Francisco de P. Solá, S. J. una larga crónica sobre esta Semana Mariológica (EstEcl 30 (1956) 135-138). En este volumen que recensionamos aparecen otros tres trabajos, que allí no se mencionan: los del P. Manuel Garrido, O. S. B., sobre «La realeza de María en las Liturgias occidentales», del P. Enrique del Sagrado Corazón, O. C. D., sobre «La realeza de María en los códices miniados de la Biblioteca Nacional» (a quien se deben los 4 grabados del volumen), y de don José Calzada Oliveras, Pbro., sobre «La maternidad divina y la realeza de María o la realeza trascendente de María». Nos ha complacido el leer los trabajos aquí publicados. Creemos con todo que no hubiera estado mal un poco de crónica, en que se diera cuenta de las discusiones después de la lectura de las disertaciones.—M. Q.

Le Patronage de Saint Joseph. Actes du Congrès d'études tenu à l'Oratoire Saint-Joseph, Montreal, août 1955. Section Historique.—Edit. Fides, 25 est, Rue Saint-Jacques (Montréal [Canada] 1956) p. 667, cms. 16 × 23,5.

Desde hace algunos años va tomando incremento el culto a San José y el estudio científico del mismo. Ha ido corriendo conjuntamente con la Mariología. Han ido en vanguardia los católicos canadienses, que han sido los primeros en fundar una Sociedad de Josefología. España cuenta también con la suya.

Reuniones o Congresos científicos sobre San José se han tenido ya en España, y la Sociedad Española de Josefología se reúne cada dos años, para investigar sobre algún tema, señalado de antemano, acerca de San José. La Sociedad Canadiense de Josefología, se reunió por primera vez en 1955 con el fin de dar comienzo a los estudios científicos sobre el Santo Patriarca. Como había sido precisamente Montreal la sede de este culto josefino en el Canadá, allí se reunió el Congreso, que revistió los caracteres de internacional. El libro que presentamos es el fruto de la sección histórica de este magno Congreso.

Contiene 32 disertaciones en las que se expone el culto a San José y su historia en diversas naciones. Se han agrupado por continentes: Europa, América Latina, Canadá, Estados Unidos, y a través del mundo. De Europa trataron seis disertantes, que se ocuparon de Italia, España, la archidiócesis de Colonia, Francia, Bélgica, Inglaterra, Escocia, y escuela franciscana del siglo XIII. Los disertantes fueron: RR. A. Battiston C. S. J., José A. del Niño Jesús O. C. D., Franz J. Peters P. D., F. Boisset C. S. Sp., Plácido Vermandere C. S. C., Gerald T. Mahon Mill Hill Fr., Johan C. Batry, E. Longpré O. F. M.

Diez trabajos pertenecen a la América Latina: México, Panamá-Costa Rica, Colombia del Sur, Chile-Bolivia, Argentina, Venezuela, Brasil, Perú,

Haití. Hablaron los RR. José de Jesús García S. S. J., P. Bernier N. A., H. M. Guindon S. M. M., M. Veillette O. M. I., L. Parussini C. S. J., G. Chapaut S. S. S., L. Corbeil C. S. C., A. F. Cousineau C. S. C.

Como era natural, Canadá tuvo más representantes, y así fueron ocho los trabajos que sobre este país disertaron: A. Pouliot S. J., sor Mondoux R. H. S. J., P. J. Kennedy, R. Baudry C. S. C., Juan José O. M. Cap., L. N. Boutin O. M. I., J. Serrurot O. M. I., T. J. Hanrahan C. S. B.; con los temas siguientes: Extraordinaria devoción de la Nueva Francia a San José; La devoción a San José en la Congregación de Religiosas Hospitalarias de San José, y particularmente en el Hospital de Montreal; El patrocinio de San José en Newfoudland; el culto de San José en las Provincias marítimas; La devoción a San José en las Prov. de Quebec y Ontario, bajo el régimen británico; en Manitoba, en Keewatin y en la Bahía de Hudson; en Saskatchewan y en Alberta; finalmente, la devoción a San José en la Prov. eclesiástica de Vancouver.

Los RR. PP. Tomas T. Mc Avoy C. S. C. y Edward V. Casserly S. S. J. trataron de la devoción a San José en los Estados de Indiana y en la Sociedad Josefina de Estados Unidos.

Finalmente con el subtítulo de «a través del mundo» se agrupan las disertaciones de los RR. PP. J. Korba C. SS. R., L. Telmosse C. S. V., G. M. Bertrand C. S. C. y E. M. Brassard C. S. J., y Roland Gauthier C. S. J., que trataron de la devoción a San José entre los Ukranianos; el culto perpetuo a San José; S. José en el arte, libros y opúsculos sobre San José en el mundo.

Este es el magnífico contenido de este primer volumen josefino. Es claro que la materia no queda agotada ni mucho menos, pero es un primer paso, y de grande envergadura, para sentar una historia completa de la devoción a San José.

No todos los disertantes han estudiado por igual el desarrollo de su tema. Los ha habido que han sido casi exhaustivos, otros se han contentado con un esquema o guión. Pero siempre quedará este volumen como una base de estudio histórico, que prestará grandes servicios a los josefinólogos.

Hay que agradecer a la Sociedad Canadiense de Josefología la presentación de este magnífico volumen al que esperamos siga el de trabajos doctrinales que se presentaron en el Congreso. Dios quiera bendecir a los que tan entusiastamente trabajan en pro de la devoción al Santo Patriarca, y a la nación Canadiense que va a la vanguardia de esta devoción.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ROSCHINI, GABRIELE M., *La Biblioteca Mariana Pío XII*, p. 50.

BESUTTI, GIUSEPPE M., O. S. M., *Panorama bibilográfico mariano*.—«Marianum», Viale trenta aprile, 6 (Roma, 1956) p. 28.

Estos dos opusculitos son de temas bibliográficos marianos, aunque de diverso signo. El P. Roschini explica el origen, desarrollo y última sistematización de la Biblioteca Mariana, que lleva el nombre de Pío XII por la magnífica aportación del Papa actual. Esta biblioteca pertenece a la Santa Sede, y se formó originariamente con los libros que se enviaron a este fin en 1904, de todas las partes del mundo. Posteriormente, el actual Pontífice ha autorizado su traslado al Colegio Internacional de San Alejo de Falco-

nieri de los PP. Servitas, al mismo tiempo que la ha enriquecido con todo el material mariano aportado durante el año 1950 (definición de la Asunción) y 1954 centenario de la definición dogmática de la Inmaculada. Resulta, pues, una biblioteca única en el mundo por la riqueza de documentación inédita.

E. P. Besutti ofrece una tirada separada de su artículo en la Enciclopedia Mariana «Theotócos». Es de carácter orientador para los estudiosos, clasifica las diferentes materias que caben dentro de la Mariología, y menciona las principales obras que son de mayor originalidad y fácil acceso a los lectores italianos. Ambos trabajos dan una idea del desarrollo colosal que ha alcanzado la Mariología en estos últimos años. Ambos son dos infatigables escritores marianos, y a ambos deseamos que utilicen la magna biblioteca que tienen a su disposición, para mayor gloria de la Virgen y bien de todos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MESEGUER FERNÁNDEZ, JUAN, O. F. M., *La real junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20). Bosquejo histórico.*—Publicaciones de Archivo Ibero-Americano, J. Costa, 36 (Madrid, 1955) p. 269, cms. 17 × 23.

Una monografía histórica, cuidadosa, exacta de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, eje del movimiento inmaculista español. Como honradamente reconoce el autor, no ha podido examinar los fondos documentales sobre la materia existentes principalmente en Granada y Roma. Es la razón de por qué a estas páginas, que aparecieron primero como parte de la revista «Archivo Ibero Americano», no ha querido llamar historia, sino bosquejo histórico. A pesar de ello, como son tantos los datos que ha conseguido extraer, ha podido rehacer la estructura general y las líneas esenciales de la actividad de la Real Junta. Ya desde 1616 se van formando juntas particulares encaminadas a promover el culto a la Inmaculada. En 1652 se convierte en un organismo permanente y en el cauce de todas las iniciativas. Los reyes, sobre todo Felipe V, apoyan y estimulan los trabajos de la Junta que multiplica peticiones en favor de su causa y despliega una actividad extraordinaria. Siempre la primera en aprovechar cuantas ocasiones se le ofrecen para conseguir su intento, ve desmoronarse sus esperanzas gradualmente. Cierra el libro un interesante apéndice documental. — IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

SÁNCHEZ FRAILE, ANÍBAL, *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano.*—Centro de Estudios Salmantinos (Salamanca, 1956). En 8.º, p. CXXIV-94.

Con toda sinceridad damos nuestra enhorabuena al Centro de Estudios Salmantinos, pero sobre todo, al autor de este trabajo, don Aníbal Sánchez, por la publicación de este *Tratado de la Predestinación*. Ciertamente constituye uno de los primeros conatos por expresar en lengua castellana uno de los temas más delicados de la teología católica, por lo cual es justo sea conocido de los lectores castellanos. Si a ello añadimos, que el estudio preliminar del editor es realmente magistral y completo, se comprenderá cuán justificada es nuestra satisfacción.

En efecto, como es costumbre en este género de trabajos, constituye la

primera parte un estudio detallado sobre el autor y la obra que se trata de reproducir. En la segunda, se reproduce íntegramente dicho tratado.

Como es natural, nos interesa de un modo particular el estudio preliminar, que llena más de la mitad de la obra y se divide en dos partes. La primera trata de la historia del tratado. Ante todo, aunque aparece sin nombre de autor en la copia de la Universidad de Salamanca, que es la que el editor utiliza, se prueba con toda suficiencia que fué compuesta por el agustino *Fr. Martín Alfonso de Córdoba.* Sigue luego una breve síntesis de los datos biográficos sobre este célebre teólogo, que nos lo presentan como un gran conocedor de la escolástica de su tiempo, y a continuación una serie de capítulos sobre la obra que se trata de reproducir: su ocasión, que es el ambiente de gran preocupación religiosa del tiempo y su finalidad, que es de alta vulgarización, que indica su extraordinaria novedad.

La segunda parte del estudio preliminar trata del contenido teológico del tratado. De esta suerte, pues, una vez indicadas las fuentes del mismo que son la Suma de Santo Tomás y su propia obra *Compendio de la Fortuna,* expone en una serie de capítulos diversos puntos de vista que nos dan una idea completa del contenido teológico de la obra. Así, por ejemplo, su sistematización general, basada en el principio de predilección de Dios; el orden providencial que debe resplandecer en todas las obras de Dios, etc. Luego se presenta una síntesis del Tratado y se hace un análisis detallado de sus principales conceptos, a los que se añaden varios apartados sobre otros tantos puntos que se desarrollan en el Tratado: la existencia de la Predestinación: que el P. Córdoba da por supuesta; sus propiedades; causa y efectos de la misma; número de los predestinados y finalmente la cuestión sobre la reprobación: concepto, existencia y motivo.

La transcripción y reproducción que sigue es realmente nítida y completa y hasta diríamos que demasiado perfecta; pues, con el deseo de reproducir el original con la mayor fidelidad posible, se mantienen muchos defectos, que hoy día suelen corregirse en las transcripciones técnicas. Así, por ejemplo, la *y* en lugar de *i,* y otros semejantes. Por lo demás, el editor da abundantes pruebas de extraordinaria competencia en el enjuiciamiento de las doctrinas contenidas en el tratado, y de gran erudición al aducir preciosas y excelentes muestras de las obras literarias y teológicas del tiempo.—B. LLORCA, S. I.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, JESÚS, PBRO., *Reacción española contra las ideas de Miguel Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos).*—(Bilbao, 1956) p. 427, cms. 16 × 22,5.

El autor de este libro, o mejor tesis doctoral, es doctor en sagrada Teología. No se trata propiamente aquí de un estudio sobre el quietista español Miguel de Molinos (1628-1696), por el estilo del libro de 1921 del P. Dudon, sino lo que dice el título de la tesis: *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos.* Comienza con una introducción y larga exposición de fuentes y bibliografía; sigue luego una síntesis de la vida e ideología de Molinos, para entrar en el cuerpo de la obra: *Estudio analítico de los procesos de la Inquisición española contra Miguel Molinos* (segunda parte), *Estudio analítico de las impugnaciones de los teólogos contra las proposiciones de Miguel Molinos* (tercera parte). Para su trabajo el autor no ha podido compulsar los documentos eclesiásticos de la época, asomándose a *todos* los

archivos y bibliotecas saqueados por las expoliaciones que padeció la Iglesia española en tiempo de la desamortización. Se ha tenido que limitar a la investigación y análisis de los manuscritos y libros de la Inquisición y Teólogos que han logrado sobrevivir. Los libros son hoy desconocidos, y los manuscritos no han sido analizados con tanta profundidad.

El 20 de noviembre de 1687, el Papa Inocencio XI publicaba la Bula *Coelestis Pastor* condenando 68 proposiciones entresacadas de la *Guía espiritual* de Molinos, de los escritos del Cardenal Petrucci y de las confesiones judiciales de varios hierofantes de la secta quietista (D 1221-1288). El P. Dudon sostenía que las 68 proposiciones fueron defendidas por Molinos. Por el contrario el autor intenta probar en su tesis que, tanto la Bula del Papa como la Inquisición Romana tres meses antes, recogen y condenan no sólo el pensamiento de Molinos, sino también el ambiente quietista e inmoral del siglo XVII (p. 56).

En España, dos años antes de la condenación de Roma, el calificador del Tribunal de la Inquisición de Zaragoza, Fr. Francisco Neila, el 26 de septiembre de 1685, denunciaba por primera vez en España la *Guía* de Molinos. Con todo la Inquisición española no procedió a su condenación hasta que Molinos fué encarcelado por el Supremo Tribunal del Santo Oficio de Roma. Tanto en Roma como en España encontró el asceta aragonés sus defensores.

Al estudiar Ellacuría los diferentes procesos de estos tribunales y los escritos de los impugnadores de Molinos nota una doble tendencia: la de quienes a todo trance buscan la condenación de las doctrinas quietistas, exagerando y torciendo a veces el sentido de las proposiciones molinosistas, para que aparezca más evidente su disonancia frente al sentir tradicional; y la de quienes quizá algo simpatizantes con el quietismo, tratan de ajustar y corregir expresiones algo atrevidas según el pensamiento de los verdaderos místicos. Ellacuría dice hacia el final: «Los censores de la Inquisición al juzgar la *Guía* insisten en que Molinos rechaza los medios de perfección tradicionales en la Ascética cristiana, como la confesión, la práctica de las virtudes, la meditación... Si bien eso es cierto, no lo es en toda su extensión, porque solamente desaconseja estos medios comunes a los que caminan por su vía interna» (p. 417). Mas luego añade: «Pero aunque en esto no tenían razón los inquisidores, el libro de Molinos fué condenado justamente, porque ese medio de perfección que aconseja: la aniquilación de toda actividad de las potencias del alma, no lo puede fundar ni en la doctrina del Evangelio ni de la Iglesia.»

Sin duda que este libro contribuirá a esclarecer las controversias que hubo en España en el siglo XVII acerca de este aragonés, asceta extraviado, que fué Molinos, quien por dicha suya murió en Roma reconciliado con la Iglesia.—M. QUERA, S. I.

Introduction à la Bible. Sous la direction de A. ROBERT (†) et A. FEUILLET. Tome I. *Introduction general. Ancien Testament,* par P. AUVRAY-A. BARUCQ-E. CAVAIGNAC-H. CAZELLES-J. DELORME-A. GELIN-P. GRELOT-A. LEFÈVRE-MGR. H. LUSSEAU.—Desclée et Cie, Éditeurs (Tournai [Belg.] 1957) p. XXVIII-880.

Es bien conocida la *Initiation Biblique* (3.ª Ed. 1954) de la Editorial Desclée et Cie. En un volumen de 1082 páginas, más algunas de mapas y de

cuadros cronológicos, se tocaba con un criterio seguro y abierto, aunque concisamente, todos los problemas introductorios a los libros Sagrados, tanto generales como particulares del Antiguo y Nuevo Testamento. Los mismos Editores publican ahora el *primer tomo* de Introducción a la Biblia (general, y particular del Antiguo Testamento), en espera del *segundo tomo* sobre el Nuevo Testamento. Así, lo que en la *Initiation Biblique* pudiera parecer demasiado yeyuno, está completado aquí. Los colaboradores son todos conocidos en el mundo Bíblico, y tienen larga experiencia de cátedra. El criterio, como el de la *Initiation Biblique*, es seguro y abierto, a la vez, a todos los sanos progresos de la Ciencia Bíblica, tan notables en los últimos años. El presente libro no sustituye la obra del Profesor, que ha de tratar generalmente algunos temas con más amplitud, pero sí ofrece al alumno y a todos los interesados por los estudios Bíblicos, una preciosa síntesis sobre todos los temas, que por amplitud de la materia bíblica, es imposible estudiar en los cursos ordinarios. Está tratada con especial amplitud la Cuestión Pentateúquica por H. Cazelles (pp. 278-382). Acompaña al libro un fascículo suelto de mapas referentes a los diversos períodos históricos. Todo ello hace de la obra un magnífico libro de texto y deseamos que se complete pronto con la parte del Nuevo Testamento.—J. ALONSO, S. I.

GARCIA AB ORBISO, THEOPHILUS, O. F. M. CAP., *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento: I Evangelia.*—(Romae, 1956) p. XVIII-448. (Liras: 2.500.)

El hermoso volumen que, como fruto sazonado de sus prelecciones en el Ateneo Lateranense, nos ofrece el P. Teófilo García de Orbiso, será de grande utilidad en los Seminarios, así para los profesores como los alumnos, en el estudio de los Evangelios.

Va precedido de una abundante bibliografía (p. XI-XVIII), que va luego oportunamente completando y enriqueciendo. Siguen varias cuestiones preliminares que nos preparan para la mejor y más fácil inteligencia del texto evangélico: Condición histórica, social y religiosa de Palestina al tiempo de Jesucristo (p. 3-23); una breve descripción de la Tierra Santa (p. 23-33); varias nociones introductorias sobre los Evangelios junto con los decretos de la Comisión Bíblica a propósito de los mismos (p. 33-47). Todo ello va expuesto con claridad y precisión.

No poco, y muy bueno, pudiéramos decir de la parte exegética, que es con mucho la más extensa (p. 51-404), y evidentemente la principal; pero, como bajar a pormenores y señalar los puntos dignos de mención rebasaría, claro está, los límites de una reseña, nos limitamos a señalar unos pocos: v. gr. el misterio de la Anunciación (p. 82-95), la índole de las parábolas (p. 237-246), el discurso escatológico (p. 322-337), la Cena pascual (p. 337-365). En todo el decurso del libro se observa muy apropiadamente el método didáctico, y los pasajes evangélicos son expuestos con orden y claridad.

Además del «Index generalis», la obra va acompañada de tres muy abundantes índices, alfabético, de materias; de autores, y de pasajes de la Sagrada Escritura que en la misma obra se citan.

Como ya dijimos al principio, podrá este volumen prestar excelente servicio en los Seminarios, así a los alumnos como también a los profesores, que tendrán a mano abundantes notas bibliográficas.— ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. J.

ENCISO VIANA, EXCMO. Y RDMO. DR. JESÚS, *Por los senderos de la Biblia*, t. II: *Jesucristo*.—Difusora del libro. Bailén, 19 (Madrid, 1957) p. 327, cms. 14 × 21,5.

El mismo autor define muy acertadamente su obra como una serie de paseos por los senderos del libro sagrado. Esto son efectivamente la serie de artículos que el doctor Enciso escribió durante algunos años en la revista «Ecclesia» y que ahora nos ofrece reunidos en dos volúmenes. En el primero, del que ya tienen noticia nuestros lectores, nos introdujo con mano maestra y segura por entre el matorral de problemas que suscita la lectura del Antiguo Testamento, en algunos rincones menos conocidos de la generalidad de los fieles, pero que tienen su interés para la cultura y aun para la piedad de un católico de nuestros días.

Este segundo volumen está dedicado al Nuevo Testamento. El autor ha ordenado sus artículos de un modo sistemático, distribuyéndolos en los cinco siguientes grupos: *Figuras y escritos del Nuevo Testamento. María. Infancia de Jesús. Muerte y resurrección. La Igelsia de Cristo.*

Los temas que figuran bajo cada uno de estos epígrafes son todos ellos aptos para despertar el interés del piadoso lector. Problemas históricos, exegéticos y doctrinales desnudos del tecnicismo de escuela y puestos en estilo sencillo y claro al alcance del pueblo, van desfilando por las amenas páginas de este libro, el cual no sólo ilustra y prepara la inteligencia para mejor conocer ciertos pasajes del Nuevo Testamento, sino que alimenta además la piedad con oportunas consideraciones prácticas.

Por estos amenos senderos que el ilustre autor va abriendo por los sagrados libros de la Biblia llegarán muchas almas a saborear la dulzura que se encierra en la palabra de Dios y aficionados a la lectura del Nuevo Testamento, conocerán cada vez más y mejor a Jesús, que es la meta en que terminan todas las sendas que en este precioso libro se describen.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

CALMEL, TH., O. P., *Siguiendo el Evangelio*.—Ed. Studium (Madrid, 1956) p. 95, cms. 11 × 18,6.

La primera parte del libro es sobre los sinópticos y la segunda sobre el Evangelio de San Juan.

Creemos sinceramente que el autor ha conseguido lo que se propuso: traducir la verdad del Evangelio en una psicología concreta y enseñar a leer el Evangelio.

Ha escogido el P. Calmel los principales aspectos del Evangelio y algunos pasajes claves, para sondearlos con profundidad y verdadero acierto, dentro de su sentido obvio.

No tenemos el original francés para poder apreciar justamente la traducción del P. Aparicio; pero es no pequeño mérito que en ninguna página se transparente lo más mínimo el idioma de origen a través de un castellano incorrecto, tortuoso o poco castizo.—J. LEAL, S. J.

ENCISO, E., *Bendita entre todas. (Meditaciones sobre la SSma. Virgen)*.—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 395, cms. 16 × 11.

Don Emilio Enciso Viana es muy conocido entre nuestras jóvenes pia-

dosas, a las que ha dedicado varias obras. *¡Muchacha!*, que lleva diez ediciones. *La muchacha en el hogar*, *La muchacha en el noviazgo* (4.ª edic.), *La muchacha en oración* (3.ª edic.), *La muchacha y la pureza, para tus quince años* (2.ª edic.) Ahora les dedica esta nueva obra, que es de meditación. Estilo ágil, pensamiento sugestivo, práctico, con fondo explican el éxito de las obras del señor Enciso. «Todas las mañanas al comenzar los afanes de la jornada arreglas tu persona delante de un espejo.» El espejo que ahora le ofrece a la joven cristiana es el de la Madre de Dios. Es un espejo para la *toilette* del alma, que necesita más cuidado que el cuerpo. Este cuidado lo puede tener la joven mirando a María. Su mejor espejo.

El libro tiene tres partes: Vida de la Madre Inmaculada, algunos aspectos de su devoción y, por último, el apostolado de la joven cristiana, a imitación de María.

El libro puede servir para las fiestas de la Virgen, para el mes de mayo y para los retiros mensuales.—J. L.

CHAIX-RUY, JULES, *Saint Augustin-Temps et Histoire.*—Études Augustiniennes, 8, Rue François Ier (Paris, 1956) p. XV-127, cms. 16 × 25.

Esta todavía reciente editorial, fundada en 1954, nos ofrece en su tercer estudio publicado una profundización estrictamente científica y rica en conexiones de los conceptos de tiempo, memoria y existencia en el Doctor de Hipona, realizada en un estilo flexible, dinámico y cargado de sugerencias por el profesor de la Facultad de Letras de Argel, doctor Chaix-Ruy.

Para penetrar con alguna probabilidad de éxito en la intrincada pluridimensionalidad del pensamiento agustiniano emplea un doble método: la deducción trascendental por la cual se llega a estructurar el «esencialismo» platonizante de Agustín y la descripción fenomenológica que nos introduce en su vivencia «existencialista» de la Historia.

Tiempo, espacio y movimiento son para Agustín las condiciones iniciales del desarrollo existencial del mundo, de su modo de ser y no solamente de su modo de aparecer. Son el fundamento ontológico de la creación en cuanto diversifican la materia indeterminada y hacen posible la sucesión del acaecer mundano respectivamente. Una vez decidida la creación por un acto intemporal y libre, Dios no podía realizarla sino dilatándola en un espacio y sometiéndola a una sucesión capaz de hacer nacer lo heterogéneo en el seno de lo homogéneo. De aquí la necesidad de distinguir dos órdenes inconmensurables de ser: el del ser que no implica yuxtaposición ni sucesión y el de aquel que no puede realizarse sino proyectado en un espacio y en sucesión temporal.

Mas esta ley universal de espacialidad, temporalidad y movimiento se impone también y afecta a las conciencias que se ven forzadas a buscar un escape a la dispersión y a la petrificación que de ello habría de resultar. Después del *pecado original* la «distención» que caracteriza al tiempo se ha convertido en «dispersión» y en «perversión», tiempo degenerado en el que la Humanidad va progresivamente hundiéndose en el abismo del crimen —y aquí se despliega toda la riqueza psicológica de Agustín al analizar la Historia íntima en las *Confesiones* y la Historia Universal de su tiempo en *La Ciudad de Dios*—. De la caída original procede la irreversibilidad de ese tiempo que nos va precipitando en la muerte que ya se anuncia en los pri-

meros vagidos del niño y así nuestro espíritu dependiente de un cuerpo que se va deshaciendo sin cesar no puede vivir sino en la angustia. Para crear la «estabilidad en la duración» que fué el dote del primer hombre cuando su futuro y su pasado venían a él sin esfuerzo, la memoria ha cesado de ser —en su doble proyección de recuerdo y de previsión— aquel instrumento fiel al que podíamos confiar el tesoro de nuestras alegrías y pensamientos: el pasado huye hacia un horizonte donde la sombra borra los contornos de nuestros más personales acontecimientos: hay en el pasado más ausencia que presencia; mientras que el porvenir todo él es contingencia, conjetura, sueño e inseguridad. Era menester la Encarnación del Verbo para que el tiempo se «enderezase»: Cristo ha dado a la Ciudad de Dios su estatuto. La tarea que incumbe a la mente para superar el tiempo degenerado es, pues, no la de aplicar unas categorías invariables a un cierto orden de representaciones, sino la de dominar la dispersión temporal acercándose suficientemente al Ser para participar de su inmutabilidad. La inscripción en la entraña misma de este mundo de las armonías y ritmos eternos ayuda a esta ascensión. La mente exilada en este mundo aspira a encontrar la seguridad del evo en el que porvenir y pasado se hallan totalmente presentes en el seno presente que sin embargo fluyendo sin cesar los arrastra, pero aquello que antes era fácil, al existir coincidentes ritmo mundano y ritmo consciencial, hoy no es ya sino un intervalo de presente, un abismo abierto entre pasado y futuro. Hoy sólo nos quedan momentáneas experiencias privilegiadas durante las cuales parece que la mente vuela a estas alturas inaccesibles: momentos de inspiración artística, de meditación y de éxtasis en los que el alma en gracia trasciende tal vez verdaderamente el espacio.

Por el sacrificio de Cristo la Ciudad de Dios renace, pero peregrina y estrechamente ligada a la ciudad terrestre como en la parábola de la cizaña. La regeneración del tiempo decaído reviste siempre la naturaleza de un milagro.

Uno de los principales valores del presente estudio es el escrupuloso análisis de los respectivos textos agustinianos que va realizando, análisis estrictamente filosófico, sin perderse en disquisiciones filológicas.— LUIS CENCILLO, S. I.

RAHNER, HUGO, S. J., *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.*—Verlag Herder (Freiburg, 1956) 8.º, p. XXIV-648, 16 ilustraciones, cms. 23 × 16.

Las selecciones de cartas ignacianas publicadas hasta ahora se habían hecho teniendo en cuenta el contenido, principalmente doctrinal y ascético, de las mismas. Lo que ahora nos ofrece el P. Rahner atiende a las personas con las que Ignacio tuvo correspondencia epistolar. Contiene todas las cartas dirigidas por el Santo a mujeres y las que de ellas recibió, sin excluir ninguna, por insignificante que pueda parecer. En total son 139 las cartas de este género que se conservan —89 escritas por el Santo y 50 recibidas—, a las que podrían añadirse otras 20, de las que no poseemos más que un resumen. Evidentemente, se trata de un pequeño número de cartas salvadas, entre las muchas que el Santo sin duda envió y recibió. Ellas nos dan a conocer a 46 mujeres, de diferente clase y estado, que mantuvieron alguna relación epistolar con el Santo.

Este epistolario se presenta dividido en seis partes, atendiendo a la diferente categoría de las personas. El título puesto por el A. a cada una de

estas partes, indica por sí solo su contenido. I. Servicio divino: correspondencia con princesas; II. El caballero Santo: correspondencia con damas de la nobleza; III. El mendigo por el reino de Dios: correspondencia con bienhechoras; IV. El incansable consolador: correspondencia con hijas espirituales; V. El Padre en Cristo: correspondencia con madres de jesuítas; VI. Amistad en Dios: correspondencia con personas unidas por la amistad espiritual.

Lo que caracteriza a esta obra, más que el mismo contenido de estas cartas, es el modo de presentarlas. No se trata de una simple antología, enriquecida a lo más con una erudita introducción acompañada de notas aclaratorias. Cada carta es presentada en el ambiente histórico que la motivó. De cada persona con quien Ignacio mantuvo correspondencia se nos dan los datos más precisos y abundantes que nos introducen en el conocimiento de sus relaciones con el Fundador de la Compañía y con la misma Compañía. Por ello, cada carta es un espejo del Santo y de las personas que le trataron. Y como muchas de ellas están vinculadas al desarrollo de los acontecimientos que forman la trama de la vida de San Ignacio y de los orígenes de la Compañía, de ahí es que este libro, de epistolario se convierte en historia, más aún, resulta más historia que epistolario. Porque, para citar solamente algunos aspectos, las relaciones de San Ignacio con las princesas de la casa de Habsburgo sitúan la historia de la Compañía dentro del ambiente político de su época. Las cartas espirituales ilustran como pocos documentos las ideas del autor de los Ejercicios y les sirven de magnífico comentario. Puntos particulares, como los de la vida del Santo en Manresa, Barcelona, París o Roma, el de la exclusión de una rama femenina en la Compañía, el de la caridad de Ignacio con las personas más desgraciadas y tantos otros, reciben plena luz en estas cartas escritas a mujeres y en el riquísimo comentario del A., hecho sobre la base de la más moderna bibliografía ignaciana.

El tema escogido por el P. Rahner y aun el mismo título de la obra pueden, a primera vista, llamar la atención. ¿Por qué una edición del epistolario de San Ignacio con mujeres? Por eso el A. se cree obligado a dar la razón de su propósito, y lo hace en el prólogo. Nosotros le damos plenamente la razón. Una obra así tiene, aparte de otros muchos, estos dos méritos: darnos a conocer el aspecto más humano y más auténtico de San Ignacio, frente a las eternas mixtificaciones de su personalidad, y contribuir a la historia de la dirección espiritual femenina en el siglo XVI.

No cabe duda de que una obra como la del P. Rahner señala rutas nuevas en orden al descubrimiento íntegro de lo que cada vez viene siendo menos un misterio: la riqueza grandiosa de la personalidad de San Ignacio. Bien podrían publicarse, siguiendo un plan idéntico, las cartas de San Ignacio con los príncipes y hombres grandes de su tiempo, con los reformadores en sentido católico, y tantas otras. A través de estas etapas, y aun en rigor, sin necesidad absoluta de pasar por todas ellas, iríamos llegando a la meta ansiada: poseer la Vida verdadera y total del fundador de la Compañía.—C. DE DALMASES, S. J.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización.*—Edit. Libr. Religiosa, Aviñó, 20 (Barcelona, 1956) p. 299, cms. 12 × 18.

Mucho hay que agradecer al autor de este opúsculo el haber completado

los datos de la vida de San Ignacio que se refieren a su estancia en Montserrat y Manresa (que conocemos principalmente por la Autobriografía), con los nuevos que pueden sacarse de los procesos de canonización. Sólo hemos de lamentar que no haya tenido a su disposición los procesos completos, que, como advierte en el prólogo, se conservan en una traducción latina oficial descubierta recientemente en Roma en la «Biblioteca Innocenciana». Sabido es que en *Monumenta Historica S. I.* sólo se publicaron extractos de estos procesos, por juzgar no interesaba la publicación entera, que hubiera resultado tan voluminosa. Con todo pudo aprovechar el autor un extracto más amplio del proceso de Manresa, que sacó el P. Pablo Hernández, y se conserva en el archivo de la Provincia Tarraconense de la Compañía de Jesús. Es de alabar el empeño del P. C. en concordar los procesos con las declaraciones del P. Nadal y de la Autobiografía.

Por lo que se refiere a la estancia del Santo en Montserrat, creemos que ya con el proceso ordinario de Montserrat de 1595, la historia estaba clara. Dice el P. C.: «Según estos testimonios [de los monjes de Montserrat] la pública voz y fama entre los monjes de Montserrat en 1595 sólo sabía de la vida santa de Ignacio en Montserrat *los días que estuvo en el monasterio,* y que de allí bajó a Manresa, donde hizo vida áspera y penitente» (p. 25). Con todo, como no se conservaban los procesos remisoriales de Montserrat, alguien creyó que éstos, si se encontraban algún día, desmentirían o aclararían aquellos testimonios en el sentido de una vida penitente en una cueva de Montserrat. Mas no fué así. Estos procesos fueron hallados en Roma por el P. C. de Dalmases y los publicó en 1942 en «Analecta Sacra Tarraconensia» 15 (1942) 137-165. El testimonio de éstos fué todavía más explícito. «Afirman los testigos que la penitencia de Ignacio en Montserrat tuvo lugar en la *santa casa* de la Virgen morena y que fué *en Manresa donde hizo vida penitente* por algunos meses» (pp. 21-22). El buen P. Leturia se entusiasmó con la idea de que Ignacio, después de bajar a Manresa, volvió a Montserrat para hacer también allí vida penitente en aquellos riscos de la montaña, y publicó para probarlo un primer artículo en «Hispania sacra» 3 (1950) 251-318, apoyándose en testimonios de algunos historiadores, prometiendo a la vez un segundo artículo defendiendo lo mismo basándose en los procesos. Nos sentimos movidos a contradecir aquel artículo, apoyándonos en los procesos remisoriales de Montserrat, que desmentían los supuestos testimonios: «Manresa» 24 (1952) 165-176. Nos consta que el P. Leturia leyó nuestro artículo y se impresionó, según carta de él recibida. Lo cierto es que la segunda parte o artículo prometido en «Hispania sacra» jamás se publicó. Históricamente esta tesis no tenía defensa.

Un recensor ilustre de este libro del P. C., contestando a la observación del P. C., a saber, que ninguno de los monjes de Montserrat, al ser interrogados en los procesos, tuvo noticia de esta cueva montserratense en que San Ignacio hubiera hecho penitencia, dice que el P. Clavio, quien en 1560 estuvo en Montserrat y vió el lugar en que San Ignacio hizo penitencia, tal vez viera en este lugar la cueva de Montserrat. De este punto nos ocupamos detenidamente en nuestra obra *Origen sobrenatural de los Ejercicios Espirituales* (Barcelona, 1941) pp. 76-80. No vamos a repetir aquí la refutación. En síntesis se trata de esto. En el proceso de Roma, el P. Clavio, al responder al art. 54 del Rótulo del P. Paoli, sobre la *opinión de santidad que se formó la gente acerca de Ignacio,* dice, entre otras cosas, en su respuesta, que el año 1560, estando él en Montserrat, «le fué mostrado *el lugar donde*

el P. Ignacio hizo penitencia». Dice *lugar* y no cueva, y *no señala donde estaba,* porque esto no se preguntaba. Sólo depone que *allí* Ignacio hizo vida de penitencia que le dió opinión de santidad. Pero el P. Paoli, en el Interrogatorio XI, preguntó a los testigos en concreto si sabían «in quo loco et loco loci dictus P. Ignatius vitam suam egerit, et an laudabiliter et sancte illam transegerit». Pues bien; ¿qué respondió a esto el P. Clavio? Lo siguiente, traducido del italiano: «Yo sé, por haberlo leído en la vida del P. Ignacio y haberlo oído de personas que le han conocido, que en *Manresa,* lugar distante de Nuestra Señora de Montserrat unas tres leguas, *comenzó a hacer penitencia,* y esto lo sé por relación de un ermitaño de la Orden de San Benito, y esto fué en 1560, volviendo yo de Portugal» (MI, ser. IV, t. II, p. 836). Aquí se ve claramente que en aquella ocasión no le fué mostrada al P. Clavio ninguna cueva de Montserrat, sino la de Manresa, en que realmente hizo penitencia. Si le hubiera mostrado el ermitaño una cueva de la montaña de Montserrat, *aquí* la habría mencionado, respondiendo al interrogatorio del P. Paoli.

De la vida del Santo en Manresa estudia el P. C. el orden de vida que llevaba, sus enfermedades y desfallecimientos, el rapto de Santa Lucía, sus visiones e ilustraciones, la gestación y composición de los Ejercicios espirituales y los sitios santificados por San Ignacio. No puede afirmarse que habla de ligero sobre los testigos y testimonios, pues les dedica todo el capítulo IV. Al final sigue un par de índices orientadores. Tal vez discreparíamos del P. C. en algún que otro punto; p. e. en la importancia que da para Ignacio al magisterio espiritual de Dom Chanon, que no parece estar muy de acuerdo con la Autobiografía. Mas confesamos que en conjunto este opúsculo nos ha complacido mucho y lo juzgamos fundamental.—M. QUERA, S. I.

CORREIA-AFONSO, JOHN, S. J., *Even unto the Indies: Ignatius of Loyola and the indian missions.*—The Messenger of the Sacred Heart., St. Xavier's High School, Bombay, 1 (Bombay, 1956) p. 101, cms. 12,5 × 18,5.

El autor del presente libro nos había dado ya a conocer su singular competencia y su vivo interés por los estudios histórico-jesuíticos, en su libro «Jesuit Letters and Indian History» (Indian Historical Research Institute, Bombay, 1955). En este nuevo libro, usando de las mismas fuentes originales, nos traza una semblanza del Santo en relación con las Misiones de la India.

Aunque el autor, en una nota preliminar, se reconoce del todo deudor a los PP. A. Huonder, P. Leturia y J. M. Granero, por haberse inspirado copiosamente en sus escritos, no creemos que el libro pierda originalidad por ello.

Con un estilo transparente y ágil, dejando que los documentos contemporáneos —principalmente la correspondencia del Santo— hablen por sí mismos, el P. John Correia-Afonso, ha escrito un libro—corto en número de páginas—, que probablemente llamará la atención aun de aquellos que están acostumbrados a lecturas más exhaustivas acerca de las Constituciones de la Compañía de Jesús y de la vida de su fundador San Ignacio.

Un San Ignacio *actualísimo* emerge de este libro. Nadie tan acertadamente como su Eminencia el Cardenal Valerian Gracias, Arzobispo de Bombay —que prologa la obra— lo ha dicho: «Para que nuestra vida ató-

lica sea vigorosa y para enfrentarnos con éxito con los problemas de estos tiempos, necesitamos un modelo de la talla de San Ignacio. Necesitamos levantar la vista a él, que supo conocer las necesidades de su tiempo y mirar lejos, al más allá; que pudo mantener altos ideales siendo al mismo tiempo práctico hasta no perder un detalle, que sin dejar de ser un gobernante firme y un hábil jefe, fué paternal al tratar con los hombres. Todas estas cualidades que caracterizaron la vida de San Ignacio, se ven reflejadas en este estudio, en su propia perspectiva en relación con las primeras actividades de los Jesuítas en la India».—MIGUEL M.ª BERTRÁN, S. J.

DOMINGUES DE SOUSA COSTA, ANTONIO, O. F. M., *Doutrina penitencial do canonista João de Deus.*—Editorial Franciscana (Braga, 1956) p. XIV-151, cms., 23 × 16.

Entre las monografías que están preparando el terreno a una historia completa del Derecho canónico habrá de figurar este trabajo del P. Domingues de Sousa Costa sobre el jurista portugués y profesor de cánones en Bolonia 1225 y 1260 Juan de Dios.

Sus escritos tienen por lo general un carácter práctico. Tal vez por eso son poco conocidos y poco citados aun en su tiempo, y yacen dispersos en múltiples manuscritos por las bibliotecas de Europa. Versan principalmente sobre las Decretales de Gregorio IX, pero también abarcan puntos del Decreto de Graciano.

El P. Domingues ha examinado muchos de esos manuscritos y, dejando otros aspectos para publicaciones ulteriores, nos ofrece en este estudio la doctrina penitencial de Juan de Dios, entresacada principalmente del *Liber paenitentiarius*, también de índole práctica.

Describe primero la obra y su contenido general, luego hace una investigación histórico-doctrinal de las principales cuestiones de penitencia tratadas hasta la publicación del *Liber paenitentiarius* y sobre ese fondo considera ya directamente en la obra de Juan de Dios el concepto de penitencia, los actos requeridos por parte del penitente y la jurisdicción que ha de tener el confesor. Todo ello ilustrado con numerosas referencias del tratado que estudia.

El resultado de su investigación es que Juan de Dios es un fiel vocero de la doctrina penitencial de la primera mitad del siglo XIII. Aún divide la penitencia en solemne y privada pero da buena parte a la acción paternal del sacerdote. Pone bien de relieve el papel de la contrición en la remisión de los pecados, lo mismo que la necesidad de la confesión y de la satisfacción. Así va adquiriendo la intervención del ministro el puesto que le corresponde, aunque todavía no con la claridad que logra en los grandes autores de la segunda mitad de este mismo siglo. La distinción entre el poder de orden y el de jurisdicción, así como la necesidad indispensable de entrambos, la expresa con notable claridad con las consecuencias derivadas a la confesión de devoción ante los laicos y a la absolución por parte de ministros herejes.—M. ZALBA, S. I.

JULLIEN, ANDREA, PBRO., *Cultura cristiana nella luce di Roma. Per giudicare umanamente.*—Desclée et Cíe., Piazza Grazioli, 2-4.° (Roma, 1956) p. 110, cms. 17 × 23.

El Decano de la Sagrada Rota Romana, Andrés Jullien, recoge en este

volumen varios discursos inaugurales que, como Decano de la S. R. R., dirigió en diversos años a los alumnos del Estudio de la Rota.

En toda administración de justicia el juicio debe ser humano: según las exigencias de la naturaleza del hombre. La ciencia jurídica y la práctica judicial, aunque necesarias, no son suficientes para atinar en el juicio. Una amplia y profunda cultura cristiana es la que ha de dar como fruto natural el humanismo judicial.

El primer capítulo, el más corto, pero el más enjundioso, precisa el sentido genuino del humanismo que debe informar a todo administrador de justicia. El juez es un hombre que aplica a otro hombre determinado leyes hechas por hombres. Y el autor del delito, el reo en general, es un hombre creado a imagen y semejanza de Dios, racional y libre, capaz de gobernarse a sí mismo. Responsable de sus propios actos, forjador de su destino. Juzgarlo como tal, en toda su complejidad, será juzgarlo humanamente.

De este principio deduce tres consecuencias:

1.ª No se juzga humanamente con un registro pasivo, cómputo mecánico del número de testigos y de sus desnudas declaraciones.

2.ª La tortura física o psíquica, el narco-análisis, van contra todo humanismo. El hombre es libre; la confesión de un delito también debe ser libre.

3.ª Hay que juzgar el caso particular, vivo, que se ofrece con sus peculiares circunstancias, con todas las sinuosidades de la realidad humana; no juzgar en abstracto, con espíritu meramente especulativo y sistemático.

El juez y el abogado necesitan una sólida cultura intelectual y moral. Esta dará como fruto natural el equilibrio moral y psicológico, una profunda experiencia de la vida, la rectitud y el equilibrio del alma, notas esenciales del juicio humano.

¿Qué medios tienen los ministros del foro para adquirir esa cultura humana y cristiana? Claramente los estructura Jullien: La educación religioso-clásica fundada en el estudio dinámico de la Religión, Historia, Matemáticas, Ciencias Naturales, lengua y espíritu latinos, lengua griega y patria, filosofía racional, literatura mundial. Y todo ello enmarcado en la asimilación viva de la romanidad cristiana a través de la múltiple experiencia espiritual, intelectual y artística que Roma ofrece.

El tema, tanto en el fin como en los medios que propone, es de una riqueza y valor muy actuales.

El libro está sólidamente estructurado con una orgánica concatenación de ideas, razonamientos densos, observaciones interesantes, citas clásicas, enseñanzas pontificias.

Completan el volumen dos apéndices sobre el Estudio de la Rota, y sobre el origen y significación de la conocida fórmula: «Solum Deum prae oculis habere».—F. MORACHO, S. I.

MONTSERRAT, VICENTE, O. P., *La forma canónica del matrimonio y los matrimonios civiles celebrados en España durante la República.* Conferencia. Public. de la Acad. Valenciana de Jurisprudencia y Legislación (Valencia, 1956) p. 42, cms. 17 × 24.

Se trata de una conferencia pronunciada por el P. Monserrat, O. P., Profesor de Derecho canónico en el «Angelicum» de Roma, y en el Estu-

dios General Dominicano de Valencia. Versó sobre la cuestión batallona de los matrimonios civiles celebrados en España durante la República, y principalmente de los que tuvieron lugar desde la ley llamada del matrimonio civil de 28 de junio de 1932 hasta el 18 de julio del 36, en los territorios dominados por el Gobierno de la República. Es claro que cuantos en su condición de católicos obraron así, nunca contrajeron matrimonio canónico, sino un concubinato vulgar. Bastantes de ellos se disolvieron civilmente, al amparo de la ley del divorcio, establecida por la República el 2 de marzo de 1932. Pero en España salió también la Ley derogatoria del divorcio de 23 de septiembre de 1939. *De hecho* bastantes de estos matrimonios civiles se disociaron después de contraídos, y por lo menos alguno de los dos contrayentes trató de unirse en matrimonio canónico con otra persona; pero obstaba ante el Estado el matrimonio civil contraído. Unos, con Mons. Del Amo, no vieron otro recurso que legitimar aquella unión civil por la Iglesia, y si esto no es posible separar aquellos contrayentes, sin permitirles otro matrimonio. El P. Regatillo propuso que se estableciera «Una ley de divorcio en que se declarase disoluble el vínculo *meramente* civil de los matrimonios contraídos durante la vigencia de la Ley republicana». Se adelantó a proporner una forma de Ley, pero no estuvieron de acuerdo los canonistas en algunos detalles. E. P. Montserrat propone aquí más bien que se «amplíe equitativamente la Disposición segunda de la Ley derogatoria del Divorcio de 23 de septiembre de 1939, autorizándolo, sin distinción, a cuantos contrajeron matrimonio civil, durante la vigencia de aquella Ley, probada la invalidez natural o canónica del mismo» (p. 41). Nos parece muy razonable la proposición del autor.—M. Q.

GUINDON, ROGER, O. M. I., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.*—Editions de l'Université d'Ottawa (Ottawa, 1956) p. 360, cms. 24 × 16.

Se ha atacado a Santo Tomás como al responsable de que la moral católica sea eudemonista. Un retorno a las fuentes de la moral cristiana supone para algunos un abandono, al menos en parte, de Santo Tomás, precisamente por esa orientación. El P. Guindon defiende en su tesis doctoral el llamado eudemonismo tomista, haciendo ver al mismo tiempo su fidelidad a la moral evangélica. Comienza estudiando los antecedentes históricos de la teología moral de Santo Tomás, que le lleva a la conclusión de que los predecesores de Santo Tomás emplean el tema de la Bienaventuranza en sus síntesis teológicas como factor decisivo; pero tenemos que llegar a Santo Tomás para que ocupe el centro de una teología moral especulativa.

El autor estudia las obras de Santo Tomás según un orden cronológico distinto del acostumbrado por «datos ciertos que no han atraído la atención de los especialistas». Contra la opinión del P. Mc. Nabb, O. P., ve en el *comentario a las sentencias* una obra moral en progreso con el tema de la bienaventuranza en primer plano. En él se nota el influjo de la «Etica a Nicómaco». Antes de entrar en el estudio de la Suma investiga sobre el lugar que ocupa la bienaventuranza en el «Compendium Theologiae» y en la «Summa contra Gentiles». A la segunda parte de la Suma corresponde el estudio más amplio. La moral inaugurada bajo el signo de la bienaventuranza es *interior*, frente al extrinsecismo de una moral legalista. Así, cuando al fin

del tratado de cada virtud habla Santo Tomás de los preceptos sobre ella, todo su esfuerzo se centra en hacer ver la conveniencia de los preceptos con la virtud estudiada. Es una moral impulsada por las *virtudes teologales*. Sin ninguna oposición entre bienaventuranza y caridad, sino con la relación del principio del movimiento y de su término. Es una moral enraizada en las *bienaventuranzas* evangélicas. Son éstas un anticipo de la eterna, que hoy obtenemos en la práctica de las virtudes. Cada una de las etapas de la vida moral la ha centrado Santo Tomás en una bienaventuranza. Ellas son la respuesta a las interrogaciones que la filosofía humana no ha sabido responder. Son las tres partes de la Suma el avance progresivo de una ciencia que pretende reproducir en el espíritu humano el parecido con Dios. El Verbo, imagen perfecta de Dios, se encarna para restaurar en el hombre la imagen divina que será consumada en la bienaventuranza.

Acaba lo obra recalcando la íntima relación de la moral tomista con la neo-testamentaria. Como el N. T., la moral tomista da la primacía a la bienaventuranza, a las virtudes, sobre todo la caridad, más que a los preceptos. Acabamos con estas palabras del autor: «En un tiempo en el que la teología moral quiere rejuvenecer al contacto con las fuentes, no será inútil mostrar como la II parte de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino es un profundizar científico admirable en las exigencias de la vida moral según la ley de la gracia y de la perfecta libertad.» Hemos echado de menos en la obra un estudio más ceñido.—J. A. G.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma teológica*, t. IV, 1-2, *Tratado de la Bienaventuranza y de los Actos humanos*, versión e introducciones del P. Fray TEÓFILO URDÁNOZ, O. P., *Tratado de las Pasiones*, versión e introducciones de los P. P. Fr. MANUEL UBEDA PURKISS, O. P., y Fr. FERNANDO SORIA, O. P., t. VIII, 2-2, *Tratado de la Prudencia*, introducciones del R. P. Mtro. Fr. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *Tratado de la Justicia*, versión, introducciones y apéndices por el P. Fr. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1954, 1956) p. 1031; 779.

Una introducción general a la parte moral de la Suma, a cargo del P. Urdánoz, O. P., encabeza el tomo IV. Es un resumen vigoroso de la orientación tomista de la moral. Comienza con un estudio histórico sobre *la situación de la moral dentro de la teología*. Consumada la separación de la moral y la dogmática en el siglo XVIII, hoy volvemos de nuevo a la unidad propugnada por los grandes doctores; escarmentados, quizás, por la dispersión casuística. Estudiado el *objeto* de la moral, nos da el autor la concepción profunda y positiva de Santo Tomás, «motus creaturae rationalis in Deum»; «de homine viatore secundum quod est imago Dei»: La imagen que el hombre en su quehacer diario plasma de Dios. Como consecuencia se estudian las *relaciones* de la moral *con las ciencias afines*, insistiendo en los límites con la ética. Relaciones *con las demás partes de la teología*, sosteniendo una identidad esencial con la Ascética, y propugnando en su tanto, acertadamente a nuestro parecer, el campo de los consejos como propio de la moral. *El método* de la moral queda determinado por su objeto y su carácter de ciencia práctica. No excluye la concepción tomista de la moral una moderada casuística, apta, sobre todo, para la formación inmediata de confesores. Pero siempre dará la primacía al aspecto teórico. Presenta, por último,

la *división* de la teología moral en Santo Tomás. Moral general y moral especial (de virtudes y vicios).

En el tomo VIII nos presenta el mismo P. Urdánoz, O. P. dos apéndices sobre la conciencia moral y el bien común a la luz de los principios tomistas. Nos dice que reconstruye, con elementos dispersos en las obras de Santo Tomás, su doctrina general sobre la conciencia. A su luz examina los diversos sistemas morales de formación de la conciencia. Sólo la prudencia no es la única norma de acción. No estamos de acuerdo en diversos puntos que toca sobre el probabilismo. No es de este lugar una confrontación de ideas. Sí, queremos hacer notar que nos parece poco orientador, en una edición destinada a un público no siempre impuesto en materias teológicas, presentar al probabilismo como tolerado por la Iglesia, como puerta ancha para el abuso y como «teoría simplista». No es difícil demostrar que la Iglesia en sus decisiones ha usado tanto del probabilismo como del probabiliorismo, que el recto uso del verdadero probabilismo no lleva al abuso (aunque reconocemos que se ha abusado del probabilismo) y que muchos probados autores de diferentes siglos lo han hecho suyo.

En el segundo apéndice nos da el Padre la delimitación clara del concepto del bien común humano, su primacía, sus relaciones con el *ordo amoris* y el *ordo iustitiae*, y por último la ordenación de los individuos al bien común, insinuando algo sobre los límites del poder estatal. La doctrina tomista no declina ni al individualismo kantiano, ni al personalismo maritainiano, ni al colectivismo. El Bien común es el bien de cada miembro de la sociedad en solidaridad con los demás; fundamentado ante todo en un deber de justicia y, también, de caridad. Deber que atañe a los individuos y a la sociedad.

La traducción de los P. P. Urdánoz, O. P., Ubeda, O. P. y Soria, O. P., va acompañada de orientadoras introducciones de los mismos PP. y del P. Ramírez a cada una de las *quaestiones* de la Suma; además de especiales introducciones al tratado de la Bienaventuranza, Prudencia y Justicia. Todo ello contribuye a que la edición esté puesta aun al alcance de los no muy versados en el Angélico. En el movimiento general de renovación de la moral se nos ofrecen en estos tomos las líneas maestras de Santo Tomás siempre orientadoras y muy en consonancia con sanas tendencias actuales en el campo de la moral.—J. A. Goenaga, S. I.

Muñoz Hidalgo, F., O. P., *No es bueno que el hombre esté solo...*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 124, cms. 13 × 19,5.

Este libro contiene las conferencias para los casados que con gran éxito pronunció su autor en el Palacio de la Música de Barcelona. Al éxito contribuiría la presentación del orador, que a su facilidad de palabra añadía la amenidad del charlista con la densidad del conferenciante, como recalcó la prensa diaria. Partió de las palabras del Génesis al dar Dios a Adán como consorte a Eva, y diversas veces en las conferencias desenvolvió las enseñanzas que se encierran en este texto. Hasta el ambiente de una sala de conciertos inspiró al P. Muñoz para sacar las armonías que han de brotar de toda cristiana unión conyugal. Como bien advierte el doctor Rocha en el prólogo, en estas conferencias se enseñó a los oyentes «los caminos de la bondad del alma con la que vendrá la normalidad afectiva y la salud espiri-

tual del matrimonio». Sobre todo en la última conferencia creemos se superó el orador al desentrañar todas las enseñanzas de alteza de miras que se encierran en el matrimonio al ser elevado a la categoría de sacramento.—M. Q.

SCHNÜRER, GUSTAVO, *La Iglesia y la Civilización occidental en la Edad Media.* Trad. de JOSÉ MIGUEL DE AZAOLA, t. I.—Edic. FAX (Madrid, 1956) p. XXX-557.

Por fin podemos leer en traducción española la interesantísima obra de Gustavo Schnürer, ya traducida a diversas lenguas. Por ello damos la enhorabuena al traductor y a la editorial, y hacemos votos de que sigan con la mayor rapidez posible los volúmenes siguientes. Más aún. Teniendo presente que el autor alemán no se contentó con esta obra en tres volúmenes sobre la Iglesia medieval, sino que la continuó después con la Iglesia Barroca, esperamos que la versión castellana lo abarcará todo.

Basta echar una rápida ojeada al contenido del presente vol. I, para darse cuenta de la gran densidad de su contenido y por consiguiente, de la extraordinaria importancia de este trabajo. Ciertamente poseemos ya muchas *Historias de la Iglesia* y no pocos trabajos sobre la *Historia de la Cultura* y aun sobre el influjo de la Iglesia en la Cultura. Pero no existe todavía, a nuestro entender, ninguna exposición de conjunto, tan amplia y, mucho menos, tan competente sobre las relaciones del Catolicismo y el desarrollo de la Cultura a lo largo de la Edad Media y en la Edad Moderna. Por otra parte son bien conocidos en general los valores culturales que posee la Iglesia y cómo éstos han estado en constante actuación desde el principio hasta nuestros días. Recuérdese solamente los ejércitos de monjes de la Edad Media, que tanto influyeron en la civilización de los pueblos cristianos.

El volumen I, que reseñamos abarca el principio de la Edad Media, desde el siglo IV, en que la Iglesia obtiene la libertad y alcanza su primer desarrollo, hasta principios del siglo IX, en que, con el Imperio de Carlomagno, llega a su primer apogeo, encarnado en el primer renacimiento del Imperio occidental. Ahora bien, este período está dividido en dos partes. En la primera se hace ver cómo la romanidad y la Iglesia son los pilares básicos de la civilización occidental. En la segunda, cómo la Iglesia es la forjadora de la civilización occidental.

Los cuatro capítulos que comprende la primera parte son sumamente significativos. En ellos vemos cuatro figuras fundamentales, en torno a las cuales aparece la romanidad y la cultura de la Iglesia como base de la civilización. Tales son: San Ambrosio y los escritores cristianos de su tiempo, herederos del pensamiento y cultura romana; San Agustín, que recoge toda la cultura antigua y con su extraordinario talento la amasa con el pensamiento y dogma cristiano; San León Magno, que significa la transición del imperio romano-cristiano al catolicismo e Iglesia-medieval; San Benito y su obra, que transmite a las generaciones futuras toda la obra de la antigüedad romano-cristiana.

La segunda parte es todavía más densa y fecunda. En ocho capítulos seguimos la transformación y la obra realizada por los pueblos germánicos, incorporados al imperio romano-cristiano y portadores de la cultura cristiana medieval. Así, la conversión de dichos pueblos después de intensa lucha con la civilización romana. El resultado fué ante todo el pueblo visigótico en la

Península ibérica, el pueblo de los francos en las antiguas Galias, el pueblo católico de Irlanda, cuyos ejércitos de misioneros, sobre todo San Columbano, introducen la civilización cristiana en el centro y norte de Europa. El pontificado de San Gregorio Magno en torno al año 600 marca un gran apogeo en la reorganización del cristianismo sobre la base de los nuevos pueblos indogermanos cristianizados. En él se inicia gloriosamente la conversión de los anglosajones, uno de los grandes pueblos conversos.

Continuando en esta marcha ascendente de la constitución de las grandes fuerzas cristianas medievales, el cap. V nos muestra los ejércitos de monjes de la Gran Bretaña, particularmente San Bonifacio, que introducen la cultura cristiana en diversas regiones y organizan la jerarquía de todo el centro de Europa. En el cap. VI contemplamos el auge creciente de la figura del Papa en el Ducado Romano, después de separarse de Bizancio. Finalmente en el Cap. VII asistimos a la constitución definitiva de las dos fuerzas portadoras de la civilización cristiana en la Edad Media, el Imperio occidental cristiano de Carlomagno y el Papado con sus Estados independientes. Estas dos fuerzas significan los dos poderes, las dos espadas, temporal y espiritual, que regirán la Edad Media. El último capítulo es el resultado de todo lo dicho, en el primer renacimiento occidental que significa el imperio de Carlomagno.

Tal es, a grandes rasgos, el vol. I de la obra de Gustavo Schnürer. Pero lo que avalora plenamente este trabajo, es la solidez y abundancia de la información, toda ella basada en la más sana crítica histórica y en los últimos resultados de la investigación hasta nuestros días. Por todo ello, la obra es particularmente recomendable para todos los amantes de la Historia y cultura cristianas, y para los que buscan lecturas amenas e instructivas.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

KÖNIG, FRANZ, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe.*—Verlag Herder (Friburgo de Brisgovia, 1956) p. LXIV y 955 col., cms. 15 × 22,5.

Hoy día, en que tanta atención se dedica a la *Historia de las Religiones* y a los problemas relacionados con ella, resulta de particular interés este *Diccionario Científico de las Religiones.* En efecto, su objeto es dar en cortas síntesis los conceptos e ideas fundamentales de todas estas materias, con lo cual fácilmente se comprende el particular servicio que presta a todos aquellos que desean comprender y penetrar los problemas de la Ciencia de las Religiones o su comparación con el cristianismo.

No es necesario dar más detalles sobre las particularidades de la obra. Como todo diccionario, trata por separado todos los conceptos que tienen alguna relación con la Historia de las Religiones y las cuestiones que en ella se tratan; asimismo otros problemas de la filosofía, psicología, sociología, estadística, etc. de las religiones, y en general, todo lo que puede contribuir al conocimiento de las Religiones de todos los pueblos. El cristianismo y sus problemas son incluídos también en cuanto se relaciona con la Historia de las Religiones o con las demás Religiones.

Por otra parte conviene se tenga presente que la exposición de cada uno de los artículos está puesta al alcance, no sólo de los especialistas en la materia, sino del público erudito en general. Además, ciertos artículos dan una

idea de conjunto de una sección entera, con lo que se facilita la inteligencia de la materia.

Sobre la competencia del director de la obra, recientemente elevado a la dignidad de Arzobispo de Viena, baste decir que hace ya mucho años se ha dedicado a tan importantes estudios y que, como resultado de los mismos, ha publicado ya, con la colaboración de gran número de especialistas, la célebre obra en tres gruesos volúmenes *Cristo y las Religiones de la Tierra.* Es, pues, un especialista en la Historia de las Religiones, sobre la cual ha realizado estudios especiales en Viena, Roma, Lila, Inglaterra y otros territorios.

Todos estos trabajos y sus relaciones internacionales con gran número de especialistas en Historia de las Religiones han dado al Doctor *Fr. König* la preparación necesaria para realizar la presente obra con la competencia que su objeto exigía. Pero, aún así, fácilmente se comprenden las dificultades que supone el encontrar, obtener y unificar convenientemente la colaboración del gran número de insignes personalidades, que han colaborado en la presente obra. Baste citar los nombres de los Profesores Doctores Algermissen, Auvray, Bardy, Biedermann, Eder, Goetz, Gordon, Ivanka, Jungmann, Nacano, Probst, Prümm, Puech, Ryan, Stökl y otros muchos. Y una vez obtenida la colaboración de tan considerable número de especialistas, era necesario dar una forma sintética al conjunto de sus aportaciones, como se exigía en este género de obra manual y orientadora.

Pero ciertamente el resultado ha sido superior a lo que los más optimistas podían esperar. El editor afirma en el prólogo que «si hubiera conocido con anterioridad las dificultades que tal empresa traía consigo, difícilmente se hubiera decidido a realizarla». A esta modesta aseveración podemos nosotros añadir, que nos alegramos de que se decidiera a emprenderla, pues el resultado es a todas luces execelente, por lo cual posemos con esta pequeña enciclopedia un instrumento de primer orden para orientarnos en el estudio de la complicada ciencia de la Historia de las Religiones. Ya el primer artículo, *Aberglaube* = Superstición, es un excelente ejemplo de las excelentes síntesis que la obra nos ofrece en cada una de las materias expuestas. Algo semejante se puede decir de *Baal, Buddhismus, Christus* y otros semejantes. Para orientar mejor a los lectores sobre todo el contenido, en las páginas XV-LXIV se pone una lista alfabética de los vocablos tratados en el Diccionario.

La obra es de particular utilidad y absolutamente recomendable a las buenas bibliotecas destinadas al estudio de universitarios y a personas eruditas que busquen una orientación general en las ciencias religiosas y afines.—B. LLORCA, S. I.

MOUROUX, JEAN, *Sentido cristiano del hombre.* Trad. del francés por Mateo de la Torre, C. M. F.—Ed. Studium (Madrid-Buenos Aires, 1956) p. 254, cms. 20 × 14.

No se puede negar que nuestra época está presenciando un verdadero renacer de los estudios y tratados sobre el Humanismo. Tal vez como reacción contra los ataques que el hombre ha venido recibiendo del Racionalismo, del materialismo, del tecnicismo, del comunismo; tal vez porque el valor de la persona humana se siente cada año más comprometido y amenazado en

las actuales corrientes de la cultura. Pero no se puede ignorar ese renacimiento de estudios, revisiones, nuevas síntesis sobre el hombre y lo humano. Singularmente en Francia esos trabajos han conocido obras tan notables —cada una en su rango— como *Le conflit actuel des humanismes* de Auguste Etcheverry, S. I.; *Les humanités et la personne* de Louis Meylan; *Le drame de l'humanisme athée* de H. de Lubac, S. I.; *L'humanisme intégral* de Maritain, por citar sólo los más recientes y conocidos.

Otro libro que pertenece plenamente a ese grupo es *Sens chrétien de l'homme* por Jean Mouroux, que hoy nos presenta en castellano la Editorial Studium, traducido acertadamente por el P. Mateo de la Torre, C. M. F.

El título del libro podría hacernos pensar en una obra más bien religiosa o ascética. Pero no, es un muy substancioso y completo estudio humanista digno de figurar entre los mejores libros del género; y con el mérito, además de no buscar nada raro, llamativo, snobista para lanzar su pregón. Simplemente buceando en el más puro estilo, en el contenido de ese ser paradógico y en equilibrio que es el hombre, descubre en toda su extensión el auténtico sentido de lo humano. Tal vez al terminar la lectura uno piensa que todo lo que ha encontrado en esas páginas es cosa natural, fundamental, es el plasma mismo de la vida y de la cultura cristiana en el que hemos vivido y crecido. Hace la impresión de un repaso, de una repetición, un reencuentro o renacimiento. Nada nuevo, todo está como antes, como debe estar, como debió de estar siempre, si la marejada de tantos «Humanismos» des-humanizados, no hubieran arribado a nuestras playas.

Este es el gran mérito del libro: habernos hecho descender a nuestra substancia elemental.

Basado, como punto de arranque, en la objeción tan manoseada de que el cristianismo es un anti-humanismo, un desprecio sistemático de lo humano, terrenal, temporal, el autor afirma primero la real actitud del cristiano frente a lo temporal y las cosas de Dios; el sentido cristiano o teologal del universo. Luego emprende la aventura del hombre al que estudia en sus valores corporales y espirituales, con enorme acierto, serenidad y justeza. Llega por ese camino al concepto íntegro de persona humana, para descender desde aquí a las peligrosas laderas de la libertad y del amor, a las que dedica unos preciosos capítulos. La conclusión —«res sacra homo»— se desprende de un modo necesario y esperanzador de esa lectura honda, optimista y auténtica.

Aunque en España también se ha despertado el interés por lo humano, y han sido publicadas obras nada despreciables, ha sido un gran acierto de don Juan A. Marcos de la Fuente interesarse eficazmente por ese libro, y haber conseguido su versión en nuestra lengua.—J. L. Micó Buchón, S. I.

Hernández, Justo, Pbro., *El libro de las Misiones, Guía de viadores.*— Editorial Los Linajes. Parroquia de San José (Soria, 1956) p. 649, centímetros 11 × 14.

Un Cura Párroco, enamorado del método ignaciano para la renovación espiritual de los fieles mediante las Misiones populares, ha escrito este librito dividido en cinco partes muy desiguales, de las cuales las dos primeras y la penúltima tienen más bien un fin práctico: preparación remota de la Misión, estrategia misionera, despedida. La quinta se reduce a un pequeño

devocionario. La tercera, que ocupa en mucho la mayor parte de la obra (560 páginas de las 649), es una explanación sencilla y popular de las meditaciones del libro de los Ejercicios de San Ignacio, ilustrada con multitud de ejemplos. Creemos que este libro cumple bien el fin indicado en su título: ser una verdadera guía para los viadores que desean caminar largas jornadas en la vida espiritual por el método ignaciano; y para los misioneros populares una poderosa ayuda en sus trabajos apostólicos.—I. R.

Apuntes para la preparación al matrimonio, destinados a las instructoras parroquiales de A. A.—Luis Gili, edit. (Barcelona, 1956) p. 48.

CIVARDI, LUIS, PBRO., *Apóstoles en el propio ambiente*. Vers. de la 3.ª ed. italiana por Antonio Vilaplana Forcada, Pbro., 3.ª ed.—Luis Gili, edit. Córcega, 415 (Barcelona, 1956) p. 100, cms. 12 × 17.

Unas instrucciones prematrimoniales en tono familiar dedicadas a las jóvenes que van a contraer matrimonio. Las de una Instructora que ha tenido el acierto de hablar sin empaque alguno y en términos de posible e inmediata asimilación de parte de todas. Ha sido un acierto el editarlas. La Parroquia de San Vicente de Sarriá es de mucha solera y acreditada en la formación de hogares sólida y auténticamente cristianos. La iniciativa de esta publicación lo acredita de nuevo.

Entre la copiosa bibliografía de A. C. los libros de Civardi son de notar por su claridad y fidelidad al pensamiento pontificio. Por esto saludamos con gozo las sucesivas ediciones de *Apóstoles en el propio ambiente* del conocido editor barcelonés.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

AYALA, ANGEL, S. J., *Recuerdos y criterios de un viejo de ochenta y ocho años*.—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 180, cms. 20 × 14.

Con su inimitable tono convencido y persuasivo el conocido fundador de la A. C. N. de P., e incansable forjador de hombres nos ofrece nuevas y siempre juveniles observaciones. Realismo, buen humor, acumulación de experiencia. La lección del P. Ayala, su mensaje a los sacerdotes y educadores de hoy, aquí está, en un libro que se lee sin esfuerzo alguno y enseña, como indicó Balmes, haciéndonos caer en la cuenta de muchas cosas que ya sabíamos.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

PÍO M.ª DE MONDREGANES, O. F. M., CAP., *«Alvernia». Conferencias para Ejercicios espirituales retiros y misiones*.—Edic. Studium (Madrid-Buenos Aires, 1956) p. 308, cms. 18 × 12.

Conferencias y pláticas del conocido misionólogo que, por haber sido pronunciadas de preferencia ante auditorios franciscanos, llevan un título tan simbólico y evocador. Los temas se desarrollan con solidez, claridad y extensión tan holgada que permite dividir en dos o tres cada tema. Para ser un manual de ejercicios espirituales le faltan las meditaciones propiamente dichas, mayormente sobre la vida y pasión de Cristo. Aunque es verdad que no será difícil servirse del libro del P. Mondreganes también para la me-

ditación. Más indicado para las comunidades y los fieles que viven del espíritu franciscano, será para todos un útil repaso de las verdades eternas y un excelente maestro de formación espiritual.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

FRANCISCO DE SALES, SAN, *Introducción a la vida devota.* Trad. del francés por Pedro de Silva, Pbro., 3.ª ed.—Luis Gili, edit., Córcega, 415 (Barcelona, 1956) p. 360, cms. 9,5 × 13,5.

ZAFFONATO, JOSÉ, *Mente y corazón. Reflexiones para jóvenes.* Vers. de la 5.ª edición italiana por Cipriano Montserrat, Pbro., 5.ª ed.—Luis Gili (Barcelona, 1956) p. 326, cms. 9 × 13.

Gemelas por su presentación tipográfica y clásicas cada una en su estilo y entre el público a quien van dirigidas, no necesitan recomendación las dos obras reimpresas por el editor barcelonés. Pero sí que merecen elogio. Poner al alcance de un público cada vez más extenso obras de tan sólido espíritu cristiano y tanta eficacia formativa, nos parece mucho más digno de encomio y desde luego mucho más necesario que el de llenar los escaparates de librería con nuevos títulos de traducciones apresuradas que muchas veces decepcionan al lector o ni aun consiguen interesarle por una problemática espiritual que no es la suya. Aunque se trata de ediciones de mera divulgación creemos, por lo que a la «Vida Devota» se refiere, que sería muy oportuno hacerla preceder de un prólogo bio-bibliográfico de su autor.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

CAPPE, JEANNE, *Virtudes y defectos de los niños.*—Edic. Studium (Madrid, 1956) p. 164, cms. 19 × 11.

Un libro práctico sin pragmatismo y sencillo sin simplismo, podríamos decir. Desde que Nicolay ofreció sus desconsoladores «Niños mal educados», pocos libros se habrán publicado tan llenos de experiencia y conocimiento no sólo del alma, sino de toda la vida infantil. Pero esta vez el libro no descorazona ni oprime, sino que alienta y anima. En tres capítulos dedicados a la bondad, lealtad y voluntad del niño, se enhebran hechos sugerentes y máximas educativas, aciertos y desaciertos maternales, todo ello expuesto en lenguaje casero y asequible, muy propio para que aun las madres más ocupadas puedan alternar sus quehaceres domésticos con la lectura de los sustanciosos párrafos de Juana Cappe. Entre los provechos que esta lectura reportará a las madres está el de hacerlas más observadoras y enseñarlas a subir del hecho intrascendente al conocimiento de sus hijos. La versión es correcta, pero hubiéramos preferido alguna mayor adaptación al público hispano-americano. En el apéndice bibliográfico no vemos más obra española que un folleto del P. Augurio Salgado. Convengamos en que hubiera sido muy fácil alargarse más en la lista.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

OPDÓÑEZ ANCÍN, JESÚS, PBRO., *La tartamudez. Método de corrección infantil.* Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 80, cms. 20 × 13.

Entre las obras de misericordia las hay que exigen mayor derroche de paciencia y caridad. Una de ellas es la que ha valido en España y América

mucha fama al doctor Ordóñez Ancín y a su Escuela de Tartamudos. Como dicen que el mejor cirujano es el bien acuchillado, tras el paciente vencer en sí mismo el tartamudeo, don Jesús le ha declarado la guerra en los demás y ahí están sus muchas victorias para proclamar la eficacia de su método. Tras unas consideraciones generales, el desarrollo metódico del plan y unos alientos calurosos a cuantos se dedican o pueden dedicar a esta obra de caridad y patriotismo. Muy frecuente es ver en los pueblos quienes padecen desde la primera infancia un defecto contra el que se estrellan las reprensiones paternas que muchas veces no aciertan sino a enconar el mal. Venga acá un sacerdote o maestro, ármese de paciencia, tome por guía el libro del doctor Ordónez y apúntese un tanto a favor de la Patria rehabilitando a un hombre parcialmente condenado a la tortura de sus complejos.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

SÁNCHEZ GIL, M., *100.000 jóvnes sobre el abismo.* Madrid-Buenos Aires.—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 144, cms. 17,5 × 10.

Bajo un título algún tanto efectista el P. Sánchez Gil quiere llamar nuestra atención sobre el hecho pavoroso de que son anualmente unos cien mil los muchachos que se incorporan a la vida de trabajo casi siempre desprovistos del equipo necesario para que salgan incólumes sus valores humanos y cristianos. Los principales peligros que les acechan y sus antídotos así para la inteligencia como para el corazón. Respuestas breves y precisas a las objeciones más vulgares que les saldrán al paso. Todo ello expuesto en tono familiar y asimilable. Siendo hoy tan considerable el esfuerzo que la Iglesia hace en la preparación técnica y espiritual de los obreros jóvenes con tantas escuelas profesionales, con obras y patronatos y, en algunas Diócesis, con el Día del Aprendiz, bien hubiera estado divulgar su noticia en el libro que reseñamos, donde sólo de paso se alude algo a todo ello. Lo sugerimos para otra edición. Pero reconocemos sin ambages que se trata de un libro sumamente oportuno y que será útil a los sacerdotes que traten con la juventud trabajadora.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

LEKEUX, MARCIAL, O. F. M., *La pequeña Sor Celina.*—Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1956) p. 256, cms. 17 × 12 pts. 35.

El P. Lekeux es bien conocido del público belga por un montón de libros interesantes. Marcial de nombre y de genio, ha levantado con alguno de ellos bastante polvareda. Pero «La pequeña Sor Celina» sólo le ganará amigos. Porque se trata de la pacífica biografía de una religiosa clarisa del Monasterio de Burdeos, que murió el mismo año que Santa Teresa de Lisieux y cinco años más joven. También a Sor Celina condujo la Gracia por sendas ocultas de simplicidad e infancia espiritual. Por ellas le sigue su biógrafo al acecho de sus hechos y dichos que narra con franciscana espontaneidad. No sabemos por qué el P. Lekeux no cita las fuentes de sus datos, aunque dan la impresión de ser de primera mano. Pero en todo caso la biografía se lee con tanto deleite como edificación.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

Lee la Biblia. Una Semana Bíblica parroquial.—Edit. IFIBA, calle Mandri, 33 (Barcelona, 1958) p. 87, cms. 19 × 13, precio, 18 ptas.

Se nos ofrece en este librito, magníficamente impreso, el fructuoso resultado de una experiencia feliz: *La Primera Semana Bíblica y Día del Evangelio* que se ha tenido en la Parroquia de la Sagrada Familia de Tarrasa (Barcelona) y ha sido, en orden temporal, una de las primeras Semanas Bíblicas parroquiales de España.

Después de un breve prólogo, en que se da razón de la obra, siguen dos partes marcadamente distintas: *I. Crónica* y *II. Documentación.* En la *Crónica* (págs. 9-22) se ofrecen, junto con el programa desarrollado a lo largo de la Semana, gracias a la intervención de las fuerzas vivas de una parroquia de periferia ciudadana, valiosas indicaciones prácticas, presentadas por competentes especialistas en estas actividades. Por esa sola parte, recomendaríamos ya vivamente la obra a todos los que quieran llevar a cabo un acto semejante, pues en esos resultados de la experiencia encontrarán normas de bien obrar de incalculable utilidad. En la *Documentación* (págs. 25-87) se han recogido las principales comunicaciones de carácter cultural que se tuvieron durante la Semana: dos alocuciones pastorales del cura párroco, doctor don Juan Fortuny; dos conferencias del P. Sebastián Bartina, S. J., *Lectura de la Biblia* y *¿Sobrevaloración de la Biblia?*, en las que aparece cómo pueden tratarse estos temas en el mundo de hoy y cuánto pueden interesar; una breve alocución del P. Juan Segarra, S. J., *Jesús y los niños;* una conferencia del propagandista don Juan Alsina, *Lectura y conocimiento de la Santa Biblia,* y el guión de la conferencia que tuvo el abogado don José M.ª Modolell sobre *El Evangelio y los problemas actuales.* Siguen *XVII Sugerencias Bíblicas,* a modo de entrefiletes radiofónicos, que por sí solas merecen la amplia difusión de esta obrilla. Ramón Alzamora ha compuesto una letra para el himno popular del Santo Evangelio. Cierra el conjunto una página de *Referencias Bibliográficas* de cuanto se publicó acerca de esta Semana Bíblica.

Esta obrilla trasciende el carácter puramente local que aparenta tener y se convierte en prototipo universal orientador para organizaciones semejantes. Por sólo su contenido, en la parte de *Documentación,* merece una amplia difusión entre el pueblo cristiano.—M. Q.

MESEGUER, PEDRO, S. J., *El secreto de los sueños.*—Ed. Razón y Fe (Col. «Psicología-Medicina-Pastoral», 11) (Madrid, 1956) p. 287, cms. 14,5×20,5.

Recogiendo y completando el A. en un bello tomito los artículos que desde 1950 venía publicando en «Razón y Fe» sobre el tema, nos ofrece hoy este sugestivo tratado sobre los sueños, esta función cotidiana que por participar del misterio atrae tanto la curiosidad del hombre.

Después de un esbozo histórico (Cap. 1.º) en el que se apuntan las principales interpretaciones que se dió a los sueños desde la más remota antigüedad, pasa el A. a describir esta función psicológica desde el punto de vista científico (Cap. 2.º), resumiendo todo lo principal que la ciencia sabe sobre ella: descripción detallada del fenómeno, niveles diferentes en el sueño, leyes generales del mismo y teorías. Entre éstas merecen capítulo aparte las escuelas de psicología profunda (Cap. 3.º), por el acento especial que sobre él han puesto tanto Freud como Jung. En él se contiene un claro y meritorio resumen de las principales afirmaciones del psicoanálisis referente a los sueños. Dedica

después un apartado especial (Cap. 4.º) a los sueños telepáticos, proféticos y místicos, para terminar con el capítulo más extenso y original sobre los sueños y la dirección espiritual.

El A., que conoce muy bien la literatura psicológica alemana —especialmente la psicología profunda—, y que desde hace tiempo ha prestado especial atención al tema de los sueños, de los que posee una abundante colección, ha abordado con competencia la delicada cuestión de los sueños y la dirección espiritual. Es óptimo y digno de todo encomio el esfuerzo del A. por aprovechar en la guía de las almas toda esa mole de estudios de la psicología profunda sobre el sueño; si bien hay que confesar que hoy por hoy es todavía escaso el fruto práctico que de este medio puede sacarse. La posición del A. en este punto la encontramos muy razonable. Se trata de un medio secundario, de carácter únicamente *supletorio* en la dirección espiritual —como se destaca en la Conclusión (p. 269-270)—, y aun eso sólo en determinadas circunstancias graves, como si el dirigido «está como desesperado, desorientado y en crisis, y ve que los medios ordinarios no le hacen mella, y desea algo más; con tal que no haya contraindicaciones especiales por edad, mentalidad, enfermedad psíquica, etc...» (p. 262). Tal vez los directores de conciencia deseen además un complemento en orden a la práctica más inmediata, en el que a base de casuística se indique el modo concreto de aprovechar este medio suplementario de dirección. Pero no puede exigirse todo en un solo libro; baste el efecto logrado en éste, de haber llamado la atención sobre este posible elemento auxiliar en la dirección espiritual hasta hoy preterido.

Lo que hubiéramos suprimido de buena gana en el libro, y creemos con ventaja de éste, son los ejemplos aducidos de telestesia y telepatía (p. 143-152), que no son necesarios para el tema, y a más de uno dejarán perplejos. Son casos de difícil control, por no haber más fundamento que el testimonio del interesado, ¡y ya es sabido lo peligroso que es dar fe a éstos en materia que roza lo misterioso y desconocido! De todos modos es cuestión opinable. Felicitamos, pues, al P. Meseguer por su óptima aportación al campo de la psicología ascética, y deseamos que su libro —de tan fácil y agradable lectura por su estilo— tenga en España el mismo éxito que en el extranjero, donde tenemos entendido que están ya ultimadas la traducción alemana y francesa, y en curso la italiana e inglesa.—A. ROLDÁN, S. J.

WELTY EBERHARD, *Catecismo Social.* Tomo II. *La constitución del orden social.* Trad. del alemán por Juan Manuel Pérez, O. P. de la 2.ª ed., revisada por Juan A. Ventosa, Pbro.—Edit. Herder (Barcelona, 1957) p. 411, cms. 14 × 22.

Con alborozo hemos saludado la aparición de este segundo tomo del *Catecismo Social* de Welty, O. P., y nuestra esperanza ha tenido una completa confirmación. La trayectoria iniciada en el tomo primero se continúa en esta prolongación de la obra con toda fidelidad y rigor. Las mismas cualidades, que ponderábamos en la recensión del primer volumen, deberíamos enumerarlas ahora; claridad eximia y ponderación equilibrada, sinceridad absoluta y presentación práctica, doctrina segurísima al mismo tiempo que problemática atrevida. Por esto el Autor, en las doctrinas debatidas, como él indica en el prólogo, nos ha presentado las diversas opiniones con sus pros y sus contras respectivos, pero añadiendo luego la sentencia que él personalmente juzga por más justa y probable. Ciertamente procede de esta forma con una impar-

cialidad absoluta, en la que se nota claramente el deseo de no imponer su parecer sino más bien dejarlo a la decisión de los lectores.

En el tomo que presentamos se desarrollan los asuntos pertinentes a la estructura del orden social; a saber, matrimonio, Estados nacionales y orden internacional. En los capítulos referentes al Estado se hace un detenido estudio del orden corporativo con las propiedades que deben distinguirle. Examina con detención el corporativismo político, concluyendo que la ordenación corporativa no está vinculada a una forma política determinada. El pueblo, o sea la sociedad, puede estar ordenado por estamentos profesionales, tanto si es monarquía, aristocracia o democracia. Más aún, el corporativismo puede completar otros aspectos de la ordenación política. Así a través del mismo, por la participación de las profesiones, «la democracia, dice, adquiere rasgos de aristocracia. Una selección de técnicos completa la representación popular elegida desde el punto de vista de los partidos políticos. De este modo la ordenación corporativa no debilita al Estado democrático sino que lo fortifica».

La concepción predilecta del Estado que presenta el Autor, aunque refleja en gran parte la estructura actual de la nación alemana, de la que se encuentran satisfechos los individuos de aquel pueblo; no obstante, es suficientemente amplia para admitir también como legítimo un Estado autoritario. «El Estado autoritario, nos dice, reconoce y respeta un poder superior a sí mismo. (Potestad suprema de Dios, de la Iglesia...) En cuanto obra así no es totalitario, pues la esencia del Estado totalitario consiste en no reconocer un poder superior al mismo Estado.»

Otros muchísimos aciertos del Autor podríamos indicar, pero bastan algunos. Los otros tres tomos que completarán el Catecismo Social prometen entregar al público una obra completísima sobre Sociología, a la cual deberán acudir todos aquellos que quieran conocer la doctrina católica con todos sus matices y grados de certeza, para exponerla con precisión en la cátedra y en conferencias. Felicitamos a la casa editorial Herder por la pulcritud de la presentación, siguiendo en ello la tradición a la que nos tiene acostumbrados.—P. Vila Creus, S. I.

Jiménez B., Julio, S. J., *Instrumentos en manos de Dios. Meditación teológica sobre San Ignacio y la Compañía de Jesús.*—Revista «Mensaje», Santiago Alonso Ovalle, 1452, casilla 597 (Santiago de Chile, 1956) p. 52.

Es una tirada aparte de un artículo de su autor, publicado en la revista «Mensaje» de Santiago de Chile. Trata de investigar «la idea fundamental o la esencia última de lo que la Compañía de Jesús es dentro de la Iglesia». No hay duda que en la Iglesia cada Orden representa una idea particular, un como patrón de imitación de la vida de Cristo. El P. de Guibert presentó como actitud básica de San Ignacio legada por él a la Compañía la del servicio entusiasta y prudente por amor. Pero esto dice el P. J. se refiere al «operari». Hay que procurar llegar hasta el «esse», como participación de alguna realidad y perfección que está en Cristo. Cristo, dice, se valió del instrumento de su humanidad en calidad de Salvador. La Compañía, pues, ha de imitar la humanidad de Cristo en su calidad de instrumento lo más perfecto posible y lo más unido posible con Cristo. «La Compañía ha de participar de la humanidad de Cristo en cuanto que ésta es para el Verbo de Dios el instrumento perfecto de salvación.» Esta idea se encuentra ya más o menos explicada en *La Doctrine Spirituelle* del P. Luis Lallemant. El P. J. se ha propuesto hacerla resaltar, confirmándola con textos de los escritos de San Ignacio.—M. Q.

TREVIÑO, J. G., M. Sp. S., *Si quiero puedo ser santo.*—Edic. Studium (Madrid, 1956) p. 187, cms. 19 × 13,5.

No es éste un libro de mera exhortación. Es un libro de historia, aunque quizá la crítica histórica rigurosa tenga algunos reparos que alegar, rechazando algunas leyendas de tiempos antiguos. Pero no puede negarse que es un verdadero catálogo y comentario de la santidad que florece en la Iglesia católica, en la cual Dios llama a la santidad a personas de todos los estados, aun a grandes pecadores, que no se han hecho sordos a los toques de la gracia, y han llegado al heroísmo de las más acendradas virtudes. El autor de este libro no comparte el criterio de hagiógrafos antiguos, que pintaban a los Santos sin defectos, y así los pone de resalto aun en las lumbreras de la santidad, para que nadie se desanime a echar por este camino de perfección. No podemos menos de recomendar este libro, que une a su amenidad una exhortación tan viva a imitar el ejemplo de los que han brillado en el cielo de la Iglesia por su heroísmo en escalar la cuesta de la santidad, en medio de las dificultades y tropiezos de la vida.—M. Q.

CAMPOS, JOSÉ, C. SS. R., *Luz de Cristo en Oriente. El R. P. Sagredo Misionero Redentorista en China (1908-1952).*—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1956) p. 352, cms. 20 × 14.

El autor de esta vida, Redentorista y Misionero en China, que suele firmar con su nombre chino T'ien Chwen Min, llama a esta vida notas para una vida. El, como su biografiado, tuvo que salir de China expulsado por el gobierno comunista, con gran pesar suyo, y estando en Morelia (México) recibió el encargo de escribir la vida edificante de su compañero y Superior de Misión. No se olvida de indicar las fuentes de esta biografía.

El P. Manuel Gil de Sagredo, descendiente de noble familia granadina, venida a menos por diversas circunstancias, inclinado a la piedad, sintió en temprana edad su vocación religiosa, que le llevó a la Congregación de los PP. Redentoristas. Prendió pronto en él su vocación de misionero y fué enviado a China, en donde desplegó las alas de su celo, hasta que fué encarcelado y duramente tratado por los comunistas, que después de sus malos tratos optaron por expulsarle, con sentimiento suyo, que anhelaba el martirio. Optimista por temperamento, en sus campañas por la Misión de China, al volver a España, sólo imaginaba poder volver allá a continuar sus obras de celo. Mas mientras predicaba el triduo preparatorio de la fiesta de su fundador, S. Alfonso M.ª de Ligorio, le sorprendió repentinamente la muerte. Tal vez el Señor aceptó el sacrificio de su vida, cuando, como expresó en una carta, ofreció a Dios su vida «porque las oblatas chinas perseverasen en su vocación». En el cementerio de Astorga descansan sus restos, y su tumba es muy visitada de los fieles, y aun se anotan grandes favores alcanzados del cielo por su intervención. El 7 de diciembre de 1952 se celebró en el teatro Beatriz de Madrid una velada necrológica en su honor.

Escrita esta vida con sencillez y sin empaque, sin alardes literarios, y aun sin ocultar algunos defectos, se narran las virtudes y espíritu sobrenatural del P. Sagredo. No le faltan frecuentes ilustraciones que acaban de darle realce.—M. Q.

Enquiridion de las indulgencias. Oraciones y prácticas piadosas. Unica versión castellana autorizada por la Santa Sede para España.—Edit. Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1956) p. 680, cms. 11 × 16.

Muy de agradecer es a la Editorial Balmes que haya ofrecido al público español y de Hispanoamérica esta traducción, cuidadosamente revisada, del Enquiridion de Indulgencias en concordancia con el texto latino publicado en 1952 por la Tipografía Vaticana. Aquí se contiene un arsenal de oraciones y prácticas piadosas, enriquecidas con indulgencias, en favor de todos los fieles cristianos o de algunas agrupaciones de personas. La autenticidad y utilidad de esta versión castellana viene resaltada por el hecho de que es la única autorizada por la Santa Sede para España.

Además da todavía más realce a esta traducción el hecho de que los editores hayan insertado al final, en una hoja aparte, las nuevas fórmulas, igualmente enriquecidas con indulgencias, que con fecha posterior a la aparición del texto vigente del Enquiridion han ido saliendo en «Acta Apostolicae Sedis», hasta el momento de la impresión, en 1956. Huelga aquí toda recomendación de libro tan útil para la práctica de la devoción.—M. Q.

SERRA, EUDALDO, PBRO., *Misal romano diario y devocionario latino-castellano para uso de los fieles.*—Edit. Balmes (Barcelona, 1956) p. 1.600, cms. 17×11.

Utilísimo es este *Misal diario,* impreso a dos columnas, con doble texto latino y castellano, para uso de los fieles, que tuvo el buen acuerdo de salir en el momento que aparecían las novísimas reformas litúrgicas ordenadas por la Santa Sede. Así no sólo incluye todas las nuevas Misas y modificaciones litúrgicas ordenadas hasta aquella fecha por Pío XII en la Semana Santa, sino también la misa de S. Pío X, el 3 de septiembre, y la de la gloriosa Virgen María Reina, para el 31 de mayo. Por cierto que anuncia que la misa de San José Obrero aparece al final del Propio de los Santos, y no le hemos sabido encontrar.

Lleva también incluídas en su día correspondiente todas las misas propias de España y América. El índice cronológico, que ha sido colocado al final, ayuda a su mejor utilización.

El Devocionario ha sido seleccionado de la *Guía del cristiano,* y la parte de música sagrada ha sido escogida del *Cantoral gregoriano popular.* La impresión va sobre papel biblia intransparente de buena calidad y no faltan los buenos grabados, bien apropiados, como era de esperar del gusto exquisito del Sr. Serra.—M. Q.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Tres Monjes Rebeldes. La Familia que alcanzó a Cristo.*—Edic. Studium (Madrid, 1956) p. 310 y 366, cms. 14 × 20.

La fecundidad literaria del ya célebre Trapense P. M. Raymond se ha hecho célebre. Sus obras son leídas y devoradas con placer. Es el mérito de la sinceridad americana con la sencillez del religioso trapense, y la grandiosidad del tema con la franqueza del estilo.

El A. ha compuesto una trilogía, encabezada con el título de «La Saga de Citeaux», de la que presentamos los dos primeros tomos que corresponden a las dos primeras épocas. *Tres monjes rebeldes* es la apasionante historia de la fundación del Cister. Estos tres monjes son S. Roberto, S. Alberico y

Esteban Harding. Nuestro monje los califica, respectivamente, el rebelde, el radical, el racionalista. Representan las tres etapas de la reforma del Cister: S. Roberto fué el primero que ideó la reforma, la puso en práctica, pero medio fracasó. S. Alberico excitó la llama que estaba apagándose y le dió vida práctica. Esteban Harding fué el verdadero fundador, que dió estabilidad, consistencia y organización a la Orden.

Raymond sabe presentar las tres figuras con un nervio de estilo y una galanura de forma, que el libro se lee con la pasión de una novela. Pero deja el espíritu lleno de Dios, y el alma enamorada de la grandiosidad de miras de aquellos hombres.

La Familia que alcanzó a Cristo es la de S. Bernardo, discípulo del tercer Monje Rebelde y enviado por él a fundar el Monasterio de Clairvaux, que solemos designar con el nombre latinizado de Claraval. Aquí aparecen los miembros de esta singular familia: el Venerable Tescelín y la Beata Alicia, padres de S. Bernardo; los hermanos mayores, el B. Guy y el B. Gerardo; los hermanos menores, la Beata Humbelina y los BB. Bartolomé y Nivardo. En medio de ellos está Bernardo, el gran personaje del s. XII.

Mérito del P. Raymond es haber dado gran interés a esta historia, que sabe presentar como una novela espiritual. Puede servir muy bien como excelente lectura de sólida ascética, y servirá de aliento a muchas familias cristianas, que podrán admirar e imitar los ejemplos de virtud que la Familia de San Bernardo dió al mundo medieval.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Dios, una Mujer y el Camino.*—Ediciones Stvdivm (Madrid, 1956) p. 178.

No cambia de estilo, pero sí de presentación el tema que el P. Raymond desarrolla en este precioso libro. Recorre los dolores de la Virgen Santísima y en cada uno de ellos encuentra diversas facetas de la vida del cristiano y del hombre que tiene que sufrir en esta vida. Sin la mano de María no se halla la solución a muchos problemas.

Siempre original en sus concepciones y sincero en la forma de su estilo, el P. Raymond nos lleva por la vía dolorosa de María y hace que le acompañemos en nuestro camino doloroso de la vida. En este camino encontraremos un guía, Dios-Jesús, una Mujer, María. Sin ellos el camino estará sembrado de espinas y sucumbiremos; con ellos andaremos alegres, llenos de esperanza, hasta la cumbre. Allí nos esperarán el Guía y la Mujer para hacernos felices.

John Andrews ha ilustrado los siete dolores con unos dibujos modernistas de valor y dramático realismo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

KRONENBURG, JUAN B., C. SS. R., *V. P. Pedro Donders, C. SS. R., Apóstol de los leprosos en Surinam.* Vers. del francés por Félix Elejalde, C. SS. R., 2.ª ed.—Ed. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1957) p. 290, cms. 20 × 14.

Es muy oportuna la publicación (2.ª edición) de esta biografía del P. Donders, holandés. En muchas mentes de nuestros contemporáneos está, más o menos conscientemente, la idea de que las heroicidades han de ir acompañadas de cierto relumbrón, de algo llamativo, de sucesos raros y extraordinarios.

Este libro demuestra la tesis opuesta. Efectivamente, la vida del P. Donders se va desarrollando sin llamar la atención de nadie; y con todo, su santidad

es de héroes. Heroísmo al que llega únicamente con el cumplimiento del deber, con una constancia invencible y con una abnegación oculta, ya sea como obrero, ya como sacerdote secular después, ya finalmente como Religioso al frente de la leprosería de Surinam.

Recomendamos la lectura de estas páginas a cuantos trabajan en obras de Apostolado: Sacerdotes, Misioneros, Acción Católica.

Quizá ganaría el conjunto de la obra si las citas no fuesen tan abundantes, ya que éstas, si bien dan autoridad a estas páginas, hacen que la lectura resulte a veces algo prolija.—P. P., S. I.

SALVANESCHI, NINO, *La última ofensiva. El asesinato de Dios.* Vers. de Camilo Jordá Moncho, O. F. M.—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1957) p. 130, cms. 13 × 19.

Una de las cuestiones más importantes de nuestros últimos tiempos es la del ateísmo en sus diversas fases. Un estudio sobre el ateímo, piensa Salvaneschi, es ir a la raíz de muchos problemas. Su libro, recientemente vertido al castellano por el P. Camilo Jordá, O. F. M., contiene una serie de artículos breves, cuidadosamente ordenados, en las que se va estudiando la posición de los sin-Dios: los indiferentes, los neo-paganos, los rebelados, los ateos militantes, y más largamente el comunismo desde su punto de arranque y su ulterior desarrollo. Puntos muy interesantes y poco tratados en otros libros se pueden leer en el de Salvaneschi: por ejemplo, los orígenes de la misa negra, el pacifismo de Gandhi, etc. Salvaneschi se dirige preferentemente a un auditorio italiano, pero su vitalidad, su convicción rebosante se comunica también a lectores de otros países. Alguna de sus anécdotas se presta a hondas reflexiones: por ejemplo, la del párroco que atiende a sus 300 feligreses mientras 5.000 obreros muy cerca quedan absolutamente desatendidos.—JR. G.

T'IEN CHWEN MIN, *Veinticinco años en la China trágica.*—(Madrid, 1957) p. 519, cms. 13 × 19.

GOICOECHEA ARRONDO, E., C. SS. R., *Cantos sagrados pastorales.*—(Madrid, 1957) p. XI-95, cms. 17 × 12.

CARRASCOSA, FRANCISCO M., C. SS. R., *Misa colectiva.*—(Madrid, 1957) p. 39, cms. 17 × 12. Ed. El Perpetuo Socorro.

La Editorial del Perpetuo Socorro, de los PP. Redentoristas, prosigue sin tregua su labor publicitaria, de gran eficacia en el campo del apostolado escrito. La *Misa Colectiva* es una nueva fórmula media entre la misa dialogada y la dirigida por un lector; un acertado texto y oportuna tipografía harán muy útil ese librito.

En *Cantos Sagrados Pastorales* se nos ofrece una buena colección de 36 cantos litúrgicos con música y textos, aptos para las diversas fiestas del ciclo Sagrado.

Veinticinco años en la China trágica resulta una amena antología de las andanzas, peligros, apostolado y heroísmo de los Padres Redentoristas en sus Misiones de China. Por su forma sencilla y familiar —los fragmentos son casi siempre de cartas escritas— lo leerán con mucho interés los amantes de las Misiones.—J. L. M.

CRONICA

Instituto del Sagrado Corazón

El 26 de abril de 1957 quedó constituída la S. T. C. = Sociedad Teológica de los Sagrados Corazones, bajo el patrocinio del Excmo. Sr. Arzobispo de Valladolid, en el Santuario Nacional de la Gran Promesa; y consagrada a promover en nuestra Patria la investigación teológica del Culto a los Sagrados Corazones de Jesús y María. La Sociedad queda integrada en el Instituto del Sagrado Corazón. Celebró su 1.ª Semana de Estudios Teológicos en Valladolid del 23 al 26 de abril de 1957. Al final de la misma, verificada la votación entre los treinta participantes del clero secular y regular, quedó elegida la junta correspodiente, que fué aprobada por el Sr. Arzobispo de Valladolid el 30 de dicho mes.

XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas

Este Congreso, que había sido acordado se reuniese en Estocolmo en 1960, se ha precisado que se celebre en los días 21 a 28 de agosto del expresado año. El Secretario General de C. I. S. H. ha comunicado los temas de los *rapports* elegidos, así como los Profesores encargados de desarrollarlos. La Asociación Española de Ciencias Históricas, cuyo domicilio social radica en Madrid, calle de León, n.º 21, invitó a los historiadores nacionales a presentar comunicaciones a dicho congreso conforme a los temas elegidos. Con todo les rogaba que antes del mes de mayo le anticiparen los títulos o temas de las mismas, ya que durante este mes esta relación debía obrar en la Secretaría del C. I. S. H.

Misceláneas en homenajes a personajes ilustres

Estos últimos años se han publicado varias Misceláneas de homenaje. Una dedicada a MONS. BELVEDERI, por sus cincuenta años de sacerdocio consagrados de lleno al Instituto pontificio de Arqueología, a la «Rivista di Archeologia Cristiana» y a las catacumbas romanas. En este tomo aparecen juntamente con trabajos litúrgicos, otros de patrística, de arqueología y de

historia eclesiástica: *Miscellanea Giulio Belvederi.* Amici delle Catacombe (Pont. Ist. di archeol. crist.) Roma, 1955, 584 pp. Resalta en este tomo, entre otros muchos trabajos meritorios, el de *Dom Salmon* sobre la evolución de la consagración episcopal en la Edad Media (pp. 27-45) y el de *E. Peterson* sobre el martirio de San Pedro, según el Apocalipsis de Pedro (pp. 181-185).

Se había preparado por los discípulos y admiradores de MONS. ANDRIEU (1886-1956) un tomo de Miscelánea para celebrar sus 70 años, mas la muerte impidió que pudiera ver su publicación. Aquí predominan los trabajos litúrgicos. Sabido es que se había ocupado principalmente en la edición de los *Ordines Romani: Mélanges en l'honneur de Mgr. Michel Andrieu.* Palais universitaires Strasbourg, 1956, 504 pp.

El monasterio de Montserrat ha dedicado también un tomo de *Miscelánea* a la memoria del CARDENAL SCHUSTER en su colección científica *Liturgica: Liturgica, 1. Cardinali I. A. Schuster in memoriam. (Scripta et Documenta,* 7.) In Abbatia Montisserrati, 1956, XIX-596 pp. Aquí alternan los trabajos litúrgicos con los escriturísticos y teológicos. Esperamos poder publicar pronto la recensión de este libro que nos ha sido enviado.

Necrología

El 26 de diciembre pasado fallecía en Roma el P. FELIPE AGUIRRE, S. J., profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Gregoriana desde 1939, en la cátedra de Derecho Público Eclesiástico y Derecho Concordatorio. Además, de 1942 a 1952 enseñó también Derecho Misional. Había nacido en Baquio (Vizcaya) en 1897, ingresó en la Compañía en 1916 y fue ordenado de sacerdote en 1929. En la universidad Gregoriana se doctoró con las mejores calificaciones en 1934. Encargado por la Universidad de la reedición de algunos tomos de la magna obra Wernz-Vidal en la 3.ª edición, preparó los tratados de *Personis,* t. II (1943), y de *Matrimonio,* t. V (1946). Fué uno de los más asiduos colaboradores de la revista «Periodica de Re Morali et Canonica», de la misma Universidad Gregoriana, principalmente en comentarios y explanaciones de las respuestas de las Sagradas Congregaciones. Durante varios años fué Consultor de la Sagrada Congregación de Sacramentos y de la de Religiosos. En la última Congregación general de la Compañía de Jesús figuró como uno de sus miembros, elegido por la Provincia de la Castilla Occidental. R. I. P.

El 15 de julio de 1957 entregaba su alma a Dios el P. JOSÉ RAMOS GARCÍA, C. M. F., distinguido escriturista. Nació en 1884 en Fuenteodra (Burgos) y profesó entre los Misioneros del Im. Corazón de María en 1900. Enseñó ciencias bíblicas en varias casas de su Congregación y en el Colegio de Propaganda Fide en Roma. Fué uno de los que intervinieron en la fundación de la AFEBE. Durante la guerra española pudo pasar a la España nacional, y después ha colaborado frecuentemente en diversas revistas: «Estudios bíblicos», «Cultura bíblica» e «Ilustración del Clero». Defendió con calor una especie de «milenarismo» ortodoxo, que él llamaba «milenismo». Insistió en la mutua inteligencia entre judíos y cristianos en la interpretación de las profecías acerca de Cristo y de su Reino.

El 4 de enero de este año murió en Roma MONSEÑOR AUGUSTO PELZER, escritor insigne de la Biblioteca Vaticana. Había nacido en Aix-la-Chapelle en 1876 y en 1898 adquirió el doctorado en el Instituto superior de Filosofía de Lovaina. Por el P. Ehrle, prefecto a la sazón de la Biblioteca Vaticana, fué introducido en esta institución en 1910, a quien ayudó en su obra sobre la biblioteca pontifical de Aviñón. Con ocasión de sus 70 años le fueron dedicados unos *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), para celebrar a la vez el doctorado *honoris causa* en ciencias históricas que le otorgó entonces la Universidad de Lovaina.

Teilhard de Chardin

Han comenzado a aparecer, en traducción española, las obras de este célebre evolucionista extremoso, que fué el P. Teilhard de Chardin, S. J., que falleció hace algún tiempo. De él van ocupándose largamente las revistas de vulgarización, también en España, exaltando su figura, sin penetrar en el fondo total de su sistema, que tiene mucho de fantasía, y ha sido coreado por los mismos materialistas. Al público ha de interesar el saber que han sido publicadas las obras sin censura, y contra el parecer y más aún con la positiva reprobación de la Compañía de Jesús, que no ha podido apropiarse de los originales. No se diga, pues, que tal es la doctrina de los jesuítas, ni siquiera que merece su aprobación.

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1958 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

OLIVER, ANTONIO, C. R., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III.*—Regnum Dei (Roma, 1957) XII-205.

MARTINS, MÁRIO, S. J., *O penitencial de Martim Pérez em medievo-português.* Introdução, leitura e notas de... Separata da revista «Lusitania Sacra» 2 (1957).—(Lisboa, 1957) 59.

NEUMANN, BERNHARD, S. A. C., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit, nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.*—Verlag Limburg (Lahn, 1958) XIV-168.

GARMENDIA DE OTAOLA, A., S. J., *Estrella y Estela. Vida de la Rvda. Madre Coinita Jáuregui Osés de la Orden de la Compañía de María Nuestra Señora.*—Artes Gráficas Grijelmo (Bilbao, 1956) XIV-423.

TESSAROLO, ANDREA, S. C. J., *Il culto del Sacro Cuore a commento dell'enciclica «Hurietis Aquas».*—Marietti editori (Torino, 1957) XII-449.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

Biblia Polyglota Matritensia, Prooemium. Ser. VII *Vetus Latina.* L. 21 *Psalterium Visigothicum - Mozarabicum.* Editio critica curante Mons. DR. THEOPHILO AYUSO MARAZUELA, 2 vol.—Edit. C. S. de I. C. y la B. A. C. (Matriti, 1957) 14; XI-193.

GREGORIO MAGNO, SAN, *Obras. Regla pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios.* Trad. de Paulino Gallardo, Pbro. Introd. general, notas e índices de Melquíades Andrés, Pbro.—(Madrid, 1958) XVI-803.

JUAN CRISÓSTOMO, SAN, *Tratados ascéticos.* Texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno.—B. A. C. (Madrid, 1958) VIII-826.

* De la EDIT «RAZON Y FE», S. A., Zurbano, 80, Apartado 8.0001, Madrid:

LESOURD, PAUL, *El libro de Lourdes. Guía completa religiosa y turística de la ciudad y sus alrededores.* Trad. del francés.—(Madrid, 1958) 250 + 8 ilustr.

* Del INSTITUTO BRITANICO EN ESPAÑA, Almagro, 5, Madrid:

REYNOLDS, ANNA MARIA, C. P., *A shewing of God's love. The Shorter Version of Sixteen Revelations of Divine Love by Julian of Norwich.* Edited and partially modernized from the 15th century manuscript by Sister...—Longmans, Green and C.° (London, 1958) LVII-99.

MOLINARI, PAUL, S. J., *Julian of Norwich. The Teaching of a 14th century English Mystic.*—Longmans, Green and C.° (London, 1958) X-214.

* De la EDIT. ESCELICER, S. A. Héroes del 10 de Agosto, 6, Madrid:

ROBERTS, ARZ., S. J., *Autoridad y obediencia (Papas negros).* (Colección Piscis, 12). Trad. de Carlos Fernández Arias.—(Madrid, 1957) 181.

* De la EDIT. EURAMERICA, Ortega y Gasset, 55, Madrid:

SÁNCHEZ ALISEDA, CASIMIRO, PBRO., *La pastoral de Jesús.* (Col. *Mundo mejor,* ser. VII. *Pastoral,* 7).—(Madrid, 1957) 218.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De la EDIT. STUDIUM, Bailén, 19, Madrid:

PAPÁSOGLI, JORGE, *Santa Teresa de Avila.* Trad. de Urbano Barrientos, C. D.—(Madrid, 1957) 458.

XIMÉNEZ DE SANDOVAL, FELIPE, *A las puertas del cielo (Un mes con los trapenses).* Ilustr. fotogr. de J. Galle.—(Madrid, 1958) 197.

MICÓ BUCHÓN, JOSÉ LUIS, S, J., *Cineforum. Para que el cine sea formativo.*—(Madrid, 1957) 119.

CASTRO, FELIPE M.ª, O. P., *Ecos del Evangelio.*—(Madrid, 1957) 422.

GONZALO DE CÓRDOBA, O. F. M. CAP., *Del solar franciscano. Santoral de las tres Ordenes.*—(Madrid, 1957) 370.

WOLTER, MAURO, O. S. B., *La vida monástique. Sus principios esenciales.* Trad. del latín por Aurelio Boix, O. S. B.—(Madrid, 1957) 109.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, LUIS, S. J., *Injertos en Cristo. Meditaciones de orientación y perseverancia para todos los días del año,* 2.ª ed.—(Madrid, 1957) 616.

MARTÍN SÁNCHEZ, BENJAMÍN, PBRO., *Hermosura de la castidad,* 2.ª ed.—(Madrid, 1957) 156.

MESEGUER Y MURCIA, DAVID, S. J., *El Corazón de Jesús y su guardia de honor.*—(Madrid, 1957) 402.

TREVIÑO, J. G., M. SP., *La dirección espiritual de la mujer.*—(Madrid, 1957) 141.

SCHNEIDER, ODA, C. D., *Él ordenó en mí el amor.* Trad. del alemán por Paul Böhmer.—(Madrid, 1957) 107.

LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *La obediencia. Problemas de actualidad.*—(Madrid, 1957) 103.

* De la EDIT. RELIGION Y CULTURA, Columela, 12, Madrid:

FLÓREZ, RAMIRO, O. S. A., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano.* Con un prólogo de Michele F. Sciacca. (Col. «Veritas», 1).—(Madrid, 1958) 223.

VACA, CÉSAR, O. S. A., *Ensayos de Psicología religiosa.* (Biblioteca psicológica del director espiritual, 6).—(Madrid, 1958) 309.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

KOCH, ANTON, S. I. - SANCHO, ANTONIO, PBRO., *Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante.* T. VII: *La vida del hombre.*—(Barcelona, 1958) 528.

ADAM, KARL, *El Cristo de nuestra fe.* Prólogo y versión directa del alemán por Daniel Ruiz Bueno.—(Barcelona, 1958) 456.

SUTCLIFFE, EDMUND F., S. J., *Der Glaube und das Leiden. Nach den Zeugnissen des alten und neuen Testamentes.* Ubersetzt von Dr. Ch. Edelstein. Verlag Herder (Freiburg, 1958) VIII-210.

WALTER, EUGEN, *Der Gottesbund gestern und heute. Besinnungen über die Dimensionen des Heils.*—Verlag Herder (Freiburg, 1958) VI-116.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 9, Barcelona:

SOLÁ BRUNET, GABRIEL, PBRO., *Tractatus de gratia Christi.* (Colectanea San Paciano, ser. teológica, 4).—(Barcinone, 1958) 223.

PÍO XII, *La voz del Papa. Encíclica «Haurietis aquas» sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús (15 de mayo de 1956).* Trad. literal y comentario por JOSÉ CALVERAS, S. I.—(Barcelona, 1958) 222.

* De la EDIT. «Estudios Franciscanos», Cambios Nuevos, 1, 1.°, 2.° Barcelona:

BASILIO DE RUBÍ, O. F. M. CAP., *La última hora de la tragedia. Hacia una revisión del caso Verdaguer.*—Edit. Franciscana (Madrid, 1958) 192.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona:

ANGRISANI, JOSÉ, OBP., *In matutinis meditabor in te. Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del breviario.* Vers. revisada y acomod. a las recientes modif. litúrgicas por Eliseo Cots, Pbro., t. III y IV: *Pars Aestiva et Autumnalis.*—(Barcelona, 1957) 520 y 550.

* De la EDIT. LIBRERIA RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona:

RONSIN, F. X., S. I., *Despertadores de almas. Desde los Padres hasta los Jefes.* Trad. de M. J. Dastis Cayuela.—(Barcelona, 1957) 436.

* De la EDIT. SELECTA, Ronda de San Pedro, 3, Barcelona:

BATLLORI, MIQUEL, S. I.: *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos.*—(Barcelona, 1958) 258.

* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino, Italia:

CONTE A CORONATA, MATTHEUS, O. F. M. CAP., *Instituciones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum,* t. III *De Sacramentis,* ed. 3.ª—(Torino, 1957) XII-1210.

* De SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.:

SCHUMACHER, WILLIAM A., *Spiritus and spiritualis: A Study in the Sermons of Saint Augustine.* (Dissertationes ad Lauream, 28).—(Mundelein, Illinois, 1957) XII-236.

SIEDLECKI, EDMUND J., *A patristic synthesis of John VI, 54-55.* (Dissertationes ad Lauream, 27).—(Mundelein, Illinois, 1956) XI-298.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER ET Cie., 22, Quai au Bois, Bruges, Belgique:

JOURNET, CHARLES, *Théologie de l'Eglise. Textes et études thélogiques.*—(Bruges, 1958) 444.

L'Evangile de Jean. Études et Problèmes. (*Recherches bibliques,* III).—(Bruges, 1958) 258.

ROLLET, HENRI, *L'Action sociale des catholiques en France, 1871-1914,* tome second.—(Bruges, 1958) 404.

DALMAIS, I. H., O. P., *Initiation a la liturgie.* (Cahiers de la Pierre-qui-vire, 11).—(Bruges, 1958) 230.

GILMONT, JEAN FRANÇOIS - DAMAN, PAUL, S. J., *Bibliographie Ignatienne (1894-1957).* Préface du R. P. Hugo Rahner, S. J.—(Bruges, 1958) XXX-251.

* De la EDIT. DESCLÉE ET Cie., Tournai, Balgique:

GARRONE, MGR. ARZ., *Panorama du Credo. Catéchisme pour Adultes.*—(Tournai, 1958) 120.

COGNET, L., *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet. Histoire de la spiritualité.*—(Tournai 1958) 397.

* De la EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, Rue de Rennes, 117, Paris:

DU MANOIR, HUBERT, S. J., *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'..., t. V.—(Paris, 1958) 1085.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, 4, Piazza della Pilotta, Roma:

ASENSIO, F., S. J., *El Dios de la luz. Avances a través del A. Testamento y contactos con el Nuevo.* (*Analecta Gregoriana*, 90. Ser. Facult. theol., sect. A. n. 16).—(Roma, 1958) VI-226.

GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante.* (*Analecta Gregoriana*, 93).—(Romae, 1958) XI-283.

RASOLO, LOUIS, S. J., *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence.* (*Anal. Gregoriana*, 80).—(Romae, 1956) 134.

* De M. D'AURIA EDITORE, Calata Trinità Maggiore, 52, Neapoli:

HÖPFL, H., O. S. B., *Introductio generalis in sacrum Scripturam. Tractatus de inspiratione, canone, historia textus, hermeneutica*, Ed. 6.ª noviter recensita quam curavit LUDOVICUS LELOIR, O. S. B.—(Neapoli, 1958) XXIV-583.

* De «Ephemerides Carmeliticae», Piazza S. Pancrazio 5 A, Roma:

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2 (*Supplementum*).—(Romae, 1958) 323.

* De P. LETHIELLEUX, EDITEUR, 10, Rue Cassette, Paris:

RONDET, HENRI, S. J., *Notes sur la théologie du péché.* (*Théologie pastoral et spiritualité. Recherches et synthèses*, 1).—(Paris, 1957) 156.

* De L. I. C. E., R. BERRUTI ET C. Via Fabro, 2, Torino:

BOSCHI, ALFREDO, S. J., *Attualità della vita religiosa.* (Torino, 1958) 63.

BOSCHI, ALFREDO, S. J., *Digiuno eucaristico e messe pomeridiane dopo il Motu Propio «Sacram Communionem» del 19 Marzo 1957*, 3.ª ediz.—(Torino, 1957) 187.

* Del PONT. ATENEO SALESIANO, Via Caboto, 27, Torino:

JAVIERRE, ANTONIO M., SS. *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo. Datos para el problema de la sucesión apostólica.* Cuaderno 1.º (Biblioteca del «Salesianum», 49).—Società Editrice Internazionale (Torino, 1958) 68.

— *La primera «diadoché» de la patrística los «ellógimoi» de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica. Cuaderno* 2.º (Biblioteca del «Salesianum», 40).—Soc. Inter. Edit. (Torino, 1958) 158.

* De la TYROLIA VERLAG, Andreas-Hofer-Strsse, 4, Innsbruck, Austria:

GAECHTER, PAUL, S. J., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien.*—(Innsbruck, 1958) 458.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania:

Vetus latina. Die reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 26. Epistutae catholicae. Apocalypsis. 2. Lieferung *1 Pt.*—(Freiburg, 1958) 65-184.

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid